Quaderno n. 11 di Nuovi Studi Fanesi anno 2008 Biblioteca Comunale Federiciana Fano

LESSICO di MONTE GIOVE

a cura di **Domenico Sergio Scalzo**

28 Aprile - 1 Maggio 1994 ■ 1 - 4 Luglio 1994 ■ 5 - 7 Luglio 1998

G. Barbaglio - A. Barban - E. Bargellini - B. Calati
L. Ferrajoli - F. Frasnedi - R. Fornaciari - E. Genre
G. Jervis - P. Ingrao - A. Levi - E. Resta - R. Rossanda

Quaderno n. 11 di Nuovi Studi Fanesi anno 2008 Biblioteca Comunale Federiciana Fano

LESSICO di MONTE GIOVE

a cura di **Domenico Sergio Scalzo**

Pietro Ingrao, Lorenza Carboni, Mario Tronti e Benedetto Calati

Presentazione

È sempre un momento particolare quello della pubblicazione di un libro da parte di una associazione, per "Itinerari e Incontri" lo è ancor di più per una serie di ragioni. È ormai lontana, ma solo temporalmente, quella tiepida giornata di agosto quando don Benedetto Calati, Adriana Zarri e Lorenza Carboni si sedettero sullo scranno di pietra di fianco al portone che immette all'eremo di Monte Giove. Una conoscenza antica legava il priore generale di Camaldoli e la scrittrice di vasta cultura, una vicinanza umana e spirituale Lorenza agli altri due. Erano troppo simili per non incontrarsi e dialogare su una visione di chiesa e di fede che si fanno interroganti su quei territori di turbolenza in cui si muove l'incerto cammino dell'uomo e della storia.

Di questo parlarono, ma non solo.

Padre Benedetto conosceva bene cosa era stato Monte Giove, i suoi faticosi e tutt'altro che indenni passaggi attraverso le tumultuose vicende del passato segnate dal periodo napoleonico con spoliazioni, soppressione, abbandoni, dall'unità d'Italia con l'espropriazione da parte dello Stato e del comune di Fano, lo stato di degrado dell'eremo prima che i monaci ne tornassero definitivamente in possesso. Sapeva bene con quanta fedeltà i suoi confratelli fanesi seguivano la santa regola, sapeva della loro ricerca interiore di un percorso entro il solco della spiritualità monastica, ma anche del loro incerto e combattuto orientarsi tra vita monastica e vita contemplativa. Per lui ora si trattava molto più del recuperare un diverso rapporto tra vita contemplativa e vita attiva, tanto più che nuove nubi si addensavano sull'eremo: la ridotta presenza di monaci, il loro rafforzarsi nello spirito eremitico, una diminuzione degli ultimi anni delle vocazioni come era accaduto a quasi tutti gli ordini religiosi, richiedeva nuova vitalità.

Montegiove era rimasto in larga parte ai margini dei grandi fermenti che avevano segnato in maniera incisiva e avviato verso nuove prospettive Camaldoli e Fonte Avellana negli anni successivi al Concilio.

Ora a tutto ciò si aggiungeva anche un problema di carattere economico tanto che la stampa locale nel 1987 accennava ad una alienazione dell'eremo.

La complessiva, nuova situazione offrì a padre Benedetto l'opportunità di vedere realizzata attraverso la sue amiche Adriana e Lorenza la propria visione di una crescita e rinnovamento della chiesa anche attraverso la presenza, il dinamismo di laici proprio nella linea che lo aveva sempre affascinato e appassionato del Concilio Vaticano II. Gli premeva che Monte Giove si caratterizzasse come laboratorio, luogo,

scriverà Don Innocenzo Gargano, "di libera ricerca della sapienza umana dove persone di ogni provenienza religiosa e culturale si potessero incontrare e discutere fra di loro senza alcun pregiudizio fondato su territori comuni costituiti dalla fede o dalla non fede religiosa o da determinate scelte politiche".
Così, insieme animarono i primi incontri.

A loro molto presto si unirono nel segno dell'amicizia e della condivisione di un'utopia Filippo Gentiloni, Rossana Rossanda, Mario Tronti, Mario Miegge. Altri nomi tra i più rappresentativi del pensiero laico e di quello religioso cattolico e non hanno lasciato il segno della loro presenza all'eremo ritrovandosi in un progetto che introducesse non ad una terra promessa, ma ad una ricerca e ad impegno. Si trattò di un fortunato incontro tra due collocazioni culturali che a partire da esperienze e pratiche diverse individuavano necessità e finalità comuni. Da un lato, un filone di pensiero che si richiamava ad una laicità critica che aveva maturato il bisogno di un confronto a tutto campo che superasse la tradizionale distinzione tra laici e cattolici, tra credenti e non credenti. Dall'altro, l'esperienza monastica molto forte dei camaldolesi che continuando nella loro storica vocazione si mostravano aperti e curiosi al confronto investendo la loro ricchezza di spiritualità, sensibilità e competenze intellettuali.

"Itinerari e Incontri" ha operato e continua ad operare in una zona di frontiera che si colloca tra il religioso e il culturale: una soglia di confine che tocca il terreno sociale e quello politico, ma che con essi non si identifica. Frontiera anche, e soprattutto, tra le varie culture, ispirazioni culturali, tradizioni e fedi. Si sono così affrontate enormi, complesse questioni e alcuni dei problemi cui Monte Giove ha dato ascolto in questi anni si sono diffusi socialmente.

Monte Giove non ha mai voluto organizzare dei convegni, specie di quella convegnistica nazionale del mordi e fuggi dove gli accademici recitano il ruolo di primi attori, ma come li ha definiti Rossana Rossanda "degli strani incontri" fra persone interessate ad ascoltarsi ciascuno parziale, a nessuno importa di convertire, importa piuttosto sapere, vedere le strade altrui. L'esperienza, la riflessione religiosa si è così misurata con i grandi temi della politica, della storia contemporanea, con l'esegesi perenne della scrittura, con i drammi ricorrenti dell'esistenza umana e con quella cultura altra di carattere non religioso che si muove sul terreno della messa in gioco di pratiche di proposte di trasformazione del mondo e di se stessi.

Quest'anno ricorre non solo il IV centenario della costruzione dell'eremo, ma anche venti anni dalla fondazione del centro studi

“Itinerari e Incontri”. In questo lungo periodo si è prodotta una documentazione enorme, quanto mai attuale su temi e argomenti che hanno attraversato la transizione culturale del nostro tempo. Attraverso di essa, dal momento che il tutto è stato trasportato anno per anno, su materiali informatici, CD Rom in formato MP3 e DVD, è possibile ricostruire le tensioni potitico-sociali, la profondità dei processi avvenuti, la vitalità fra società civile e politica. Questa pubblicazione dal significativo titolo “Lessico di Monte Giove” raccoglie appena tre seminari su i sessantasette fatti.

Il piccolo gruppo di “Itinerari e Incontri” dedica il *Quaderno* a padre Benedetto Calati, Lorenza Carboni e Giuseppe Barbaglio: la loro scomparsa ha segnato in profondità Monte Giove.

L’eredità di affetti e sollecitazioni sono uno stimolo per rendere sempre più attuale e vitale un’esperienza che viene da lontano.

Giovanni Pelosi

Incontri unici

L'esperienza di "Itinerari e Incontri" è stata assai particolare nel panorama italiano. Nata verso la fine degli anni '80 come associazione di laici e monaci camaldolesi all'Eremo di Monte Giove, si prefiggeva un dialogo aperto sulle istanze della fede e della cultura di quegli anni. All'inizio, questi incontri miravano ad ascoltare i tanti credenti che - non riuscendo a trovare spazi di discussione aperta all'interno dell'esperienza ecclesiale – si stavano muovendo a superare i confini classici dell'impegno laicale e della cultura cattolica propri della comunità cristiana.

C'era un desiderio di allargare i confini, di andare oltre, di incontrare tanti non credenti e di confrontarsi con loro, e così dai quei primi incontri, ancora incentrati su tematiche più religiose, ci si organizzava per promuovere nuove iniziative con argomenti più storici, antropologici e senz'altro più laici. Subito gli Incontri di Monte Giove riscuoterono un grande successo. E possiamo dire a distanza di circa venti anni, che i maggiori rappresentanti della cultura italiana sono passati per questo nostro eremo. Quest'ultimi, che spesso arrivavano pensando di partecipare ad un ennesimo convegno, si stupivano nel constatare la vitalità della partecipazione e la qualità della ricerca. I nostri infatti non volevano essere i soliti convegni ma piuttosto dei laboratori di confronto e di ricerca. I relatori invitati erano pregati a rimanere, a sentire anche le altre relazioni, a partecipare al dibattito. Nasceva così un dialogo nuovo tra credenti e non credenti per tanti versi inaspettato. I credenti domandavano di venir introdotti maggiormente nella visuale laica dei tanti non credenti, e quest'ultimi ponevano spesso domande ultime che problematizzavano i più delicati temi di fede.

Don Benedetto Calati è stato il promotore più convinto di queste iniziative e ha fatto scorgere a tanti credenti e non credenti un volto differente di chiesa, senz'altro attento alla cultura e al dialogo: una fede che non ha paura della cultura degli uomini!

Ma anche i tanti amici che sono ritornati più volte sia come relatori, sia come ospiti, trovavano a Monte Giove uno spazio differente rispetto a quello più partitico (spesso così competitivo), direi un vero e proprio contesto politico di confronto, di ricerca, di ascolto reciproco e di autentica circolazione di idee. Il dialogo ha portato così a stringere dei veri legami di amicizia, che sono stati provati anche dalla sofferenza di qualche malattia e poi dalla morte. La morte dello stesso d. Benedetto, di Lorenza Carboni che ha animato in prima persona per tanti anni "Itinerari e Incontri", e da ultimo Giuseppe Barbaglio.

L'attuale pubblicazione vuole essere una prova di quella ricerca condotta fin qui, e viene dedicata a tutti quelli che hanno visto e vedono in Monte Giove un luogo di ricerca seria e di dialogo tra culture e fedi diverse.

Anche se in questi ultimi anni è scemato ulteriormente l'interesse culturale della politica e si ripresenta con più forza la domanda di senso e di ricerca religiosa, ci auguriamo che i grandi temi dell'umanità non siano obliati nel tritacarne della globalità e ancora oggi nella nostra epoca possa essere tenuto vivo il discorso della cultura e la fede cristiana perseveri nel metodo del dialogo come ci ha insegnato il concilio Vaticano II.

Ringraziando tutti, ognuno di noi e tutti insieme cerchiamo di continuare i nostri itinerari per poterci sempre incontrare nuovamente con tanti altri e altre.

Alessandro Barban OSB Cam

Saluti

L'esperienza degli incontri di Monte Giove è senza dubbio cresciuta negli anni fino a diventare un riferimento importante e sempre di grande interesse culturale e civile.

Al Centro Studi "Itinerari e Incontri", che insieme alla comunità camaldolese organizza gli appuntamenti tematici annuali su grandi temi sociali e filosofici, vanno riconosciute anche la caparbietà e l'intelligenza del metodo: un confronto fatto di ascolto e dialogo mi sembra infatti la caratteristica essenziale sia dei lavori seminariali all'eremo sia dei dibattiti nelle conferenze in Sala Verdi.

Gli atti degli incontri potrebbero ormai costituire una piccola enciclopedia contemporanea. In questo volume, promosso dalla Biblioteca Federiciana, possiamo documentarne soltanto una piccola parte, ma credo che sia emblematica del confronto aperto, profondo e appassionato tra religiosi e laici, filosofi e teologi, letterati e politici, che anima questa straordinaria esperienza.

Il Sindaco di Fano
Stefano Aguzzi

Rossana Rossanda e Adriana Zarri

INDICE

Premessa

Frequento Monte Giove da alcuni anni. Da quando mi accolse l'indimenticabile sorriso di Giuseppe Barbaglio. Ho fatto esperienza di "Itinerari e Incontri". Ne ho condiviso l'intelligenza, la passione della ricerca ed il dialogo, in un tempo di dimissioni dal paradosso della fede e dalla critica del sapere. Ho raccolto l'invito a cercare ancora tra il dono di credere e l'obbligo di dubitare. E sono andato oltre per divenire ciò che sono. Un *ancora* permanente nella storia *oltre* la certezza di un già ultimato.

Sento che non è più cosa di un reciproco apprendistato tra fede e sapere. Neppure quando, come oggi, domina un'intollerabile pretesa di autosufficienza tra i due. Anche al rischio della loro delusione, è necessario abbandonarsi al conflitto amoroso insito nella cosa stessa di teologia e filosofia. Dislocarsi là dove la fede è follia per il sapere ed il sapere è follia per la fede. Soltanto risalendo all'origine la corrente, il movimento tenderà ad una rigorosa, mai specialistica, corrispondenza della loro comune domanda. Un'interrogazione che attraversa i loro campi senza confonderli né separarli, come una linea di confine che distingue, e non respinge, l'essere e Dio nel loro divergente accordo. Una direzione ed un orientamento che si rivolgono ad una medesima provenienza dalla libertà dell'inizio, nel luogo in cui la filosofia si pone all'ascolto del pensiero e la teologia della parola profetica, luogo intransitabile, dove insieme, pensiero e profezia, divengono politica ma come nobile sapienza dell'agire. Un esodo dalla cattività della religione che fa supplenza nella raccolta del consenso intorno al potere, ma anche dalla gabbia d'acciaio della politica che quel consenso amministra. Ed un camminare eretti sul sentiero sino a quando ci si arresta in una costellazione del tempo gravida di tensioni. Davanti ad una porta aperta, in cui noi riconosciamo il segno di un'interruzione profetica del corso omogeneo della storia o, detto altrimenti, di una *chance* rivoluzionaria nella lotta per il passato oppresso, in luogo del sigillo della legge. E ne usciamo avanti.

Ecco, mi appare una cifra irriducibile di "Itinerari ed Incontri", questo rincorrersi armonioso delle voci davanti alla soglia in cui si rivela una verità che ha il coraggio di chiedere quanto durerà ancora la pietrificazione meccanizzata del mondo e, per eterogenesi dei fini, la maschera controfattuale di Dio. Quando finirà questa notte, nella quale, per dirla con Max Weber, specialisti senza spirito, edonisti senza cuore, s'immaginano di essere ascesi ad un grado di umanità mai prima raggiunto e non vedono quanto l'importanza che si sono

spasmodicamente autoattribuiti si adorna soltanto di una servitù volontaria che non ha più riflessione sul proprio destino. Oggi, mi è chiaro come Monte Giove, già dall'immagine del frontespizio di questo libro, evochi l'esistere di una forma di vita sulla soglia della parola profetica, mentre l'ossessione della sicurezza è la sola, cupa, follia che il nostro tempo si concede, laggiù, nella pianura indifferente in cui ritorna, come in un circolo, la storia, negandosi qualsiasi rischio di vita ed estraendo dalla propria miseria una fantasmagoria della felicità.

Monte Giove o della parola profetica. Parola, che Padre Benedetto Calati incarnava e di cui Giuseppe Barbaglio ebbe cura. Parola, che Pietro Ingrao ha versato in poesia e Mario Miegge ha recuperato, ancora viva ed operante, alla coscienza storica dalla profondità di un sogno, nella grande trasformazione della modernità, tra guerre di religione e gloriose rivoluzioni. Il sogno del re di Babilonia che Daniele interpretò. *Andando oltre* la chiacchiera dei maghi, degli indovini, degli incantatori e dei caldei, convocati dallo stesso re per richiamare alla memoria quel sogno, il profeta dà voce a quel Dio che rivela i misteri e fa conoscere che cosa avverrà alla fine dei giorni: la visione di un succedersi di regni che vanno in rovina proprio come i pezzi in frantumi della statua che li hanno originati. Parola da ascoltare nuovamente, perché si ridesti la povertà dello spirito, in questo tempo senza più epoca, e si riconquisti la libertà che disordina il mondo. Parola da custodire, come il germe delle cose che suscita, ma attraverso la vocazione che Mario Tronti ha coltivato, vero stato d'emergenza degli oppressi, nella sapienza dell'incontro con la dimensione del tempo monastico e contro la volgarità che cresce all'ombra della dittatura del denaro, innestando un'altra lingua, dalla forza d'urto inaudita, nella pianta disseccata, dalla sconfitta, del movimento operaio: «Profezia non è pre-dire, non è nemmeno pre-vedere. Il profeta non vede il futuro, vede il presente. Vede nel presente quello che gli altri non vedono e dice del presente quello che gli altri non vogliono ascoltare. Deve far vedere, far ascoltare. E a volte è necessario il grido nella folla, o il parlare nel deserto. [...] Il profeta si espone e si arrischia in un faccia a faccia con la storia del suo tempo. Nessuno lo ascolta. Perché fa un discorso di verità sul qui e sull'ora. Dice intanto, crudamente, com'è il mondo. E l'evento che irrompe, non lo predica, lo provoca. La storia che vive non la accetta, la forza nel senso contrario a quello in cui essa spontaneamente va. Nel "deve accadere" sta tutta la potenza della sua parola. [...] Profezia è discorso di libertà. Libertà dal proprio tempo, e da chi lo comanda. I dominatori non hanno

bisogno di profeti. Hanno, per servizio, i loro funzionari, tecnici del fare e comunicatori del dire. I peggiori: quelli dal volto umano. Sono gli oppressi ad aver bisogno dell'azione e della parola profetica. Profezia è parlare a nome di una parte, una parte di mondo, perché si riconosca, prenda forza da sé e si sollevi contro».

E ora il libro. Quello che il lettore ha tra le mani è soltanto una scansione ridotta del tempo lungo di una riflessione. Pochi seminari tra i tanti che sono stati trascritti sulla carta, come un calco dell'oralità, ormai in anni lontani. Da curatore avevo la possibilità di approntare una silloge spuria di relazioni. Coprire un periodo più ampio di attività ma sciogliere inevitabilmente la trama sottile che un seminario tesse dei tanti fili del discorso, tra la parola e l'ascolto, la domanda e la risposta, le pause ed i silenzi, di coloro che vi partecipano. Oppure lavorare alla raccolta di un momento unitario, che potesse restituire ugualmente un saggio dello spirito intenso di ospitalità che quassù si respira, del confronto aperto di ciascuno nella sua parzialità, della curiosità di uno sguardo differente tra donne e uomini di fedi diverse e persone non credenti, dell'amicizia stellare tra chi, comunque, si pone le domande sul senso di questo nostro breve passaggio sulla terra. Per ritrovare a Monte Giove la condizione della Cordova dei pochi secoli d'oro, dove arabi, ebrei e cristiani discussero felicemente prima che la chiesa castigliana e il fondamentalismo arabo li cacciassero tutti - come ha scritto Rossana Rossanda. La scelta non poteva cadere altrimenti. Restava un problema. Come passare dal linguaggio orale al discorso scritto? Come stare nella differenza della scrittura e, contemporaneamente, disseminare le tracce dell'oralità dileguata? La ricerca di un margine di composizione non è stata facile. Né, posso dire di esserci riuscito pienamente. Infine il titolo. *Lessico di Monte Giove*. Si è imposto subito. Poi, non ne sono venuti di migliori.

Domenico Sergio Scalzo

Monte Giove, 28 aprile - 1 maggio 1994:

ERRORE, PECCATO, COLPA

Giovanni Pelosi, Lorenza Carboni e Pietro Ingrao

Introduzione.

FILIPPO GENTILONI

Due riflessioni introduttive. I temi sono molti: errore, colpa, peccato. Io cerco molto rapidamente di ordinarli secondo quattro gruppi. Non faccio la distinzione fra aspetto giuridico ed aspetto religioso, strettamente detti. Credo che dobbiamo per ora tenerli uniti. Allora i quattro gruppi sarebbero i seguenti: colpa, processo, pena, perdono.

Il primo gruppo riguarda la colpa. Abbiamo almeno quattro termini che possiamo analizzare vedendone le differenze, o percependo invece le sintonie: errore, il tono più leggero di tutti, e poi, con un timbro più greve, colpa, peccato, delitto. Forse se ne possono trovare altri, tuttavia è questo il primo gruppo etereogeneo di termini, con diverse storie, che ci indicano il guaio commesso che noi vogliamo analizzare e dal quale forse vogliamo uscire.

Poi c'è un secondo gruppo di termini e di un altro genere di realtà che complica le cose e che è quello che riguarda il processo. Il colpevole, l'errante, il peccatore, il delinquente, va incontro ad un tipo di realtà che possiamo chiamare, con un termine molto comune, processo. Entra in gioco una realtà più grande di lui, che è la società (laica, religiosa), che lo chiama, lo interpella, lo processa. Ed allora abbiamo il processo, se volete, con altri termini analoghi, il giudizio, la sentenza. Notate che qui entrano in ballo dei termini molto interessanti, perché non sono strettamente giuridici, ma solo grammaticali: giudizio e sentenza. Un soggetto, un predicato: Tizio è colpevole, Caio è innocente; ed è interessante notare che tutto il nostro parlare è sempre un sentenziare, perché anche quando noi diciamo: "questa carne è cattiva, oppure è buona"; o, ancora: "questo è troppo caro", sentenziamo, giudichiamo, valutiamo. Quindi vedete come la questione della colpa e della pena entra nel nostro parlare quotidiano, non abita soltanto nelle aule di tribunale. Su tutto questo faremo attenzione proseguendo i nostri lavori.

Il terzo livello, il terzo gruppo di termini, pure notissimo, è quello riguardante la pena. Qui non abbiamo più innocenti e colpevoli, non facciamo una separazione. Mentre prima abbiamo preso in considerazione gli innocenti, adesso li lasciamo da parte e ci occupiamo soltanto dei colpevoli o dei presunti colpevoli. Abbiamo la pena o le pene. Abbiamo quel nodo terribile su cui bisognerà tornare che è il carcere: nodo terribile perché è la più comune delle pene ma anche quella più disastrata nella nostra società; è proprio quella che non si

sa più bene che funzione abbia e che esiti abbia; ma intanto, sul mercato della pena, non ne troviamo delle altre. Nel nodo del carcere si accentrano molti, se non tutti, ma molti dei nostri problemi: carcere breve, carcere lungo, ergastolo, e, al limite, non tocchiamola per ora, la questione terribile però dal punto di vista morale, umano, giuridico, della pena di morte, della quale forse bisognerà pure parlare, magari nei gruppi di studio che seguiranno.

Il quarto gruppo di termini, accennato appena, è invece il gruppo più sereno, è il gruppo di termini che abbraccia il perdono, più laicamente, condono o amnistia Perdono, condono, amnistia, grazia. Certamente non ho detto tutto, ma penso che questa divisione, che non è divisione strettamente cronologica (sì, c'è un certo ordine cronologico, perché prima è la colpa, poi il processo, poi la condanna o il perdono, ma insomma l'ordine non è rigidamente cronologico), segna un ordine logico. Un ordine logico nel quale però c'è dentro tutta la nostra vita, non soltanto la vita di chi ha commesso qualche reato, ma la vita di tutti noi, perché tutti noi siamo coinvolti e tutti noi giudichiamo e condanniamo o graziamo.

Adesso un'altra piccola riflessione sull'attualità del problema che abbiamo scelto. Oggi tutto questo mondo, tutti questi concetti sono in crisi. Questa crisi è diventata macroscopica, evidente sotto i nostri occhi, e quindi mi pare giustissimo che tutti ce ne occupiamo. I sintomi di questa crisi sono sotto gli occhi di ognuno di noi e quindi basta ricordarli: sintomi enormi come Tangentopoli, un fatto che nella storia d'Italia forse non si era mai ricordato in queste proporzioni; e pensate che mezza Italia, quasi tutte le sere, vede in televisione il processo Cusani, fatto socialmente importantissimo, culturalmente importantissimo. Sarà bene o sarà male, ci sarà chi dice "non è bene", perché il processo richiede una certa privatezza, altri rispondono "È bene" perché il processo è pubblico e quindi, invece di essere pubblico con venti persone, è pubblico con alcuni milioni, ecc. Vedete i problemi connessi. Di fatto mezza Italia sta vedendo come si svolge un processo e, ci piaccia o no, Di Pietro è oggi uno degli uomini più popolari del nostro paese, più osannati. Credo che se si presentasse in qualunque prossimo collegio elettorale, avrebbe la strada spianata, spianatissima. Ecco la realtà che abbiamo sotto gli occhi.

Dall'altra parte, prendiamo un altro estremo, il fenomeno mafioso, un male enorme, scatenato. È vero, è stato un poco colpito negli ultimi tempi, ma resta, comunque, un fenomeno enorme, di cui ora, forse più di altre volte, riusciamo a vedere le dimensioni e possiamo renderci conto di quanto questa "impresa" sia uno stato nello Stato e quale

quantità di soldi maneggi un'impresa che prima non eravamo soliti mettere fra le maggiori imprese italiane, con la Fiat, la Fininvest, ecc. ecc. Quindi mafia, Tangentopoli, diffusione di delinquenza che ci colpisce allo stomaco; delinquenza di bambini, ad esempio, fatto impressionante che c'è in tutto il mondo, anzi forse in Italia meno che altrove, ma che è un fatto veramente impressionante. E questi famosi episodi di delinquenza gratuita, senza senso, di chi ammazza "così," o anche questi episodi recenti di chi passa le ore a buttare grossi sassi da un ponte sull'autostrada, perché non sa che fare, perché è un modo di dare senso a un pomeriggio. Ecco, tutto questo è sotto i nostri occhi e tutto questo rende, mi pare, estremamente attuale lo studio che parte da qui questa sera e continuerà nei prossimi mesi. Per non parlare poi di quello cui ho già accennato, questa presenza spaventosa della droga nel nostro paese, che crea dibattiti interessantissimi su proibizionismo e antiproibizionismo, dibattiti interessantissimi sulle possibilità preventive, e poi provoca questo pienone spaventoso nelle carceri dove non si vive quasi più e il dramma dell'Aids dilaga.

Ecco, su tutto questo nucleo di problemi, grandi e attuali e che ci toccano tutti, noi cercheremo di lavorare oggi, domani, e anche nei prossimi giorni.

Colpa e giudizio.
Alcune considerazioni giuridiche.

Luigi Ferrajoli

Tenterò di affrontare alcuni dei grossi temi indicati da Filippo Gentiloni, che effettivamente sono temi che non sono classificabili disciplinarmente. Giustamente Gentiloni diceva "hanno a che fare innanzi tutto con la vita quotidiana". Colpa, giudizio sono termini non solo del linguaggio comune, ma anche parole che esprimono modi di rapportarsi agli altri: noi quotidianamente giudichiamo, assumiamo e assegniamo responsabilità, valutiamo condotte e persone, azioni e autori delle azioni medesime. Si tratta di lemmi che appartengono contemporaneamente al linguaggio comune, al linguaggio della morale, al linguaggio religioso e al linguaggio giuridico. Linguaggi diversi, anche se hanno ascendenze comuni. Nella storia del pensiero umano i rapporti tra diritto, morale, religione sono fortemente intrecciati, addirittura possiamo ipotizzare una differenziazione progressiva a partire da una sostanziale confusione e identità di queste diverse sfere. Si tratta peraltro di parole che hanno alle spalle una lunga storia, che non è soltanto una storia filosofica, una storia di teorie, una storia di concetti, ma è, ancor prima, una storia di modelli culturali, di paradigmi e sistemi normativi, di istituzioni religiose e giuridiche.

Io sono principalmente un giurista e naturalmente a me interessa prevalentemente l'aspetto giuridico del problema della colpa e del reato, non del peccato, ma del reato, di quel che dal punto di vista giuridico, si chiama reato, ovvero, l'infrazione di una norma. Perché il peccato è qualcosa di essenzialmente diverso da una mancanza morale o dalla trasgressione di una legge. Non c'è peccato se non nell'ambito della fede. Il peccato è l'incredulità, la rivolta contro Dio come redentore. Dal punto di vista giuridico, la colpa, la colpevolezza - mi pare sia questo il primo dei temi a cui sono dedicati i nostri incontri - è fondamentalmente una garanzia. È una garanzia giuridica dell'imputato, di colui che viene incolpato, di una determinata condotta. Esiste un principio che in latino si dice *nullum crimen, nulla poena sine culpa* in forza del quale per punire, per addebitare un crimine ad una persona è necessaria la colpevolezza. In mancanza di colpevolezza si va esenti da pena. Garanzia significa una limitazione del potere punitivo, una tecnica di difesa del soggetto imputato nei confronti dell'arbitrio punitivo che altrimenti sarebbe illimitato. La colpa non è la sola garanzia, ce ne sono tante altre: la materialità dell'azione,

l'offensività o le stesse garanzie processuali. Certamente la colpa è tra le principali garanzie. E di solito i giuristi con questo termine indicano diverse cose insieme, e cioè quella che chiamano la causalità, il fatto che questo fatto sia addebitabile a questa persona, che sia cioè non un fatto altrui, ma un fatto della persona chiamata a risponderne. Il che non è sempre avvenuto. Esistono ordinamenti arcaici in cui si rispondeva per le colpe dei propri padri o per le colpe del proprio gruppo di appartenenza. Ancora, l'elemento dell'intenzionalità, che i giuristi distinguono in colpa e dolo, e cioè la coscienza, la volontà di produrre un determinato evento. Voi siete abituati a distinguere tra un omicidio volontario, commesso da chi vuole produrre l'uccisione di una persona, e l'omicidio colposo, che avviene, per esempio, nel caso di un incidente stradale, in cui all'autore sono certamente addebitabili imprevidenza, leggerezza, guida senza rispetto delle norme del codice stradale, ma in cui tuttavia non c'è la volontà di produrre l'uccisione. Si tratta di un comportamento colpevole, ma con un grado di colpa assai inferiore. E infine comportamenti incolpevoli per caso fortuito, per disgrazia, per incidente.

Terzo elemento, infine, l'elemento dell'imputabilità. Noi siamo abituati a non addebitare un determinato delitto ad una persona che assumiamo incapace di intendere e di volere. Sono naturalmente nozioni molto discutibili, ma, sicuramente, anche se in alcuni Stati americani l'imputabilità viene riconosciuta già dall'età di dieci anni, nessuno penserebbe di considerare responsabile penalmente un bambino di quattro anni, un bambino di cinque anni. Esiste cioè convenzionalmente un tipo di capacità di agire, d'intendere e di volere che viene presunta soltanto quando si raggiunge una determinata età, che viene esclusa quando c'è uno stato di infermità o di difesa. Ebbene, un concetto così carico di problemi com'è la colpevolezza non è affatto scontato, non soltanto per i problemi che solleva sul piano giuridico, ma anche perché si tratta di una conquista relativamente moderna che risale, anche se ne possiamo parlare già per il diritto romano, più o meno al Seicento, al Settecento, e viene sancita con le codificazioni, cioè con i Codici napoleonici e poi con i Codici moderni, ed ha una tradizione che merita di essere analizzata, perché gli archetipi che sono dietro il concetto di colpa, sia quelli morali sia quelli religiosi e giuridici, sono fortemente operanti, al di là della nozione giuridica di colpevolezza, nel senso comune, nel modo comune con cui nella vita di relazione usiamo termini come colpa e come giudizio. Ho già detto che nelle età primitive l'idea della colpevolezza, e cioè l'idea della intenzionalità di una determinata condotta come condizione

per attribuire a una persona la responsabilità, non è affatto scontata, anzi è estranea, direi, alle nostre tradizioni culturali. Io credo che, però, si possano distinguere le tradizioni e mi pare che questo possa già essere un argomento di discussione. C'è una tradizione religiosa, certamente di tipo ebraico-cristiano, che ha un paradigma della colpa che io chiamerei costitutivo, cioè informato all'idea della colpevolezza come attributo del soggetto, legata anche all'idea di una colpevolezza originaria, il peccato originale; c'è un altro paradigma, un'altra idea della colpa, che è legata viceversa alla colpevolezza dell'azione: cioè a quello che si fa e non a ciò che si è, e che chiamerei un paradigma regolaristico. In entrambi i paradigmi mi sembra sia ancora estranea l'idea della colpa come intenzionalità. In quello ebraico certamente quest'idea è addirittura esclusa. Io qui ho riportato dei passi, uno del *Levitico* che dice: "quando uno peccherà facendo, senza saperlo, qualcuna delle cose che l'Eterno ha vietato di fare, sarà colpevole, porterà la pena della sua iniquità" l'altro dell'*Esodo* che dice: "non lascerai vivere le streghe". C'è una colpevolezza legata alla soggettività, alla persona, al limite, indipendentemente dalle azioni, come se si trattasse di un'identità ontologica. C'è un filosofo francese che addirittura interpreta questo schema come un rovesciamento del rapporto tra pena e sofferenza. Dice che non è tanto che la pena sia una giusta sofferenza, ma la sofferenza in generale è come una giusta punizione della condizione umana, di una sua rottura di un rapporto con Dio. Io adesso non mi addentro in queste cose, però certamente c'è l'idea di una colpa legata all'identità soggettiva.

Viceversa il paradigma, diciamo, greco-romano è legato all'idea di una colpa legata alle azioni, indipendentemente dall'intenzionalità. Prendiamo il mito di Edipo. Edipo ha il senso di colpa indipendentemente dal fatto che ha agito senza intenzione, ma perché ciò che ha fatto è, diciamo, una violazione dell'ordine naturale che esige punizione, impone espiazione. L'*Orestiade*, la vendetta del sangue, l'idea che una determinata azione debba essere ripagata, è l'idea del contrappasso come paradigma. Nell'*Orestiade* Clitemnestra ammazza perché ha il dovere di ammazzare, di ristabilire l'ordine violato; anche qui l'intenzionalità non c'entra, c'entra però la rilevanza associata non tanto all'identità criminosa, peccaminosa, ma all'azione, al fatto, al comportamento che infrange l'ordine. E questo secondo tipo di paradigma è certamente quello sul quale cresce la dottrina della colpevolezza che poi viene sviluppata da Platone e Aristotele e dai giuristi romani, in cui proprio il fatto che il paradigma si basa sulla esistenza di una azione, di un fatto come condizione necessaria per

parlare di colpevolezza, consente, attraverso un raffinamento della cultura giuridica, ma direi anche della cultura e della filosofia morale, di distinguere tra azioni colpevoli ed azioni incolpevoli. Comincia a parlarne Platone, poi Aristotele, ma diventano distinzioni di uso comune in tutto il diritto romano. Azioni volontarie, azioni non volontarie e una graduazione della colpa e della responsabilità sulla base di questo tipo di differenze.

Ebbene, a me pare interessante seguire la persistenza di questi due paradigmi lungo tutta la storia della civiltà occidentale. Certamente c'è una fase nel Medio Evo nella quale si perde nuovamente il concetto di colpa come intenzionalità e tornano ad affermarsi principi, nel diritto certamente, come la faida, legata alla vendetta del sangue e quindi alla rilevanza esclusiva dell'elemento oggettivo. È soltanto con l'Illuminismo che torna a valorizzarsi l'elemento soggettivo legato al paradigma greco-romano e tuttavia perfezionato con il principio dell'intenzionalità. Solo che, proprio nel pensiero illuministico esplode, diciamo cosi, un problema che si trascina da lungo tempo, che ha dei precedenti in tutta la tradizione filosofica, ed è l'opposizione, che in certo senso riprende la vecchia opposizione tra schema ebraico e schema greco-romano, che io assocerei a due grandi nomi del pensiero giuridico, ed ancor prima filosofico: da un lato Beccaria e dall'altro Kant. Per Kant l'idea della colpa è quella della malvagità interna. Dice Kant che le pene devono essere commisurate (un discorso sia morale che giuridico, senza nessuna distinzione) alla malvagità interna dei criminali. Beccaria invece ha una totale incomprensione per l'aspetto soggettivo del reato e dice che l'unica vera misura dei delitti è il danno fatto alle persone, alla società, mentre gli elementi soggettivi sono imperscrutabili. Afferma: "E perciò errarono coloro che credettero vera misura dei delitti l'intenzione [...] La gravezza del peccato dipende dall'imperscrutabile malizia del cuore". E questo elemento non può essere indagato. Entrambi hanno forti ragioni, forti argomenti. Da un lato, questa idea della malvagità interna è l'idea per cui il peccato, il reato, il fatto (in un certo senso questo è ancora il paradigma cristiano, religioso) è soltanto un sintomo, un segno esteriore dell'identità del soggetto, che è quella che interessa nel giudizio, e dunque è quello l'elemento che il giudizio deve identificare attraverso pratiche inquisitorie o comunque analisi dell'anima. Perché ritagliare un fatto della vita di una persona, quando quel fatto interessa ai fini del giudizio sia morale sia giuridico per rilevare la colpa di una persona o la sua pericolosità sociale come sintomo della sua soggettività?

Dall'altro vi è il Beccaria che dice che i pensieri sono imperscrutabili. Possiamo tradurre nella frase di senso comune che non si possono fare processi alle intenzioni. C'era un principio della giurisprudenza inglese enunciato da un giurista del Quattrocento che anticipava quest'idea: i pensieri dell'uomo non sono processabili; solo il diavolo conosce i pensieri dell'uomo, il diavolo, Dio, e così via.

Si tratta di due paradigmi opposti ed entrambi dotati di buone ragioni, entrambe caratterizzati da un'apparente ovvietà. Paradigmi che saranno ripresi da diversi filoni del pensiero, sicuramente del pensiero giuridico, ma anche del pensiero nato dalla filosofia morale. E certamente l'idea di Beccaria secondo cui non si processano i pensieri, anche se su basi del tutto diverse, è ripresa per esempio da tutto quell'orientamento del pensiero, il positivismo sociologico, il positivismo antropologico di fine Ottocento, che, sulla base di una concezione deterministica dell'agire umano, considera non solo (qui c'è un argomento ulteriore anche se fortemente fallace) impossibile sul piano probatorio, ma anche infondato sul piano morale accertare l'elemento dell'intenzionalità. In una concezione deterministica tutto quello che l'uomo fa è determinato da cause a lui esterne e potrà sembrare che una persona abbia commesso un reato per una sua perversa volontà, ma questa perversa volontà è a sua volta determinata da altre cause che avranno a che fare con la sua costituzione antropologica, con la sua educazione, con delle cause sociali. Non c'è nessuna causa che non sia a sua volta causata. E questo è un forte attacco all'idea stessa di colpevolezza, di imputabilità, di responsabilità. Cioè, nessuno è responsabile delle sue azioni, tutti siamo non agenti ma agiti da qualche causa che ci trascende. E viceversa l'altro filone, quello kantiano, che poi si congiunge con l'idealismo e che ha un più stretto legame con la tradizione religiosa fondata sul libero arbitrio, anche se poi i rischi a definire il libero arbitrio sono molto complicati anche dentro le religioni, che si rifà alla classica frase di Aristotele "ogni uomo è padre e padrone delle proprie azioni", nel senso che identifica come fallace l'idea che non poteva agire diversamente. C'è una frase, appunto, che i giuristi inglesi usano per tematizzare il problema della colpevolezza: poteva agire diversamente. I deterministi dicono "Se ha agito come ha agito, vuol dire che non poteva agire diversamente"; gli indeterministi, viceversa, dicono che se ha agito come ha agito, ciò significa semplicemente che poteva agire in quel modo ed è un errore logico ricavarne che non poteva agire diversamente.

Nella tradizione che, in questa semplificazione enorme, possiamo legare al paradigma soggettivistico, questo schema "poteva agire diver-

samente", viene sempre trasformato, attraverso un passaggio logico e riflessivo in "poteva essere diversamente" cioè "poteva costruirsi diversamente". E qui nasce un itinerario che viene sviluppato dalle filosofie penalistiche presenti soprattutto nella tradizione idealistica e che hanno avuto degli esiti nefasti in Germania. Mi riferisco alle dottrine penali naziste, che dall'idea secondo cui una persona viene colpita per la sua soggettività, essendo il fatto un sintomo pressoché irrilevante, deducevano che si deve indagare sul grado della fedeltà della persona, sul grado della sua omogeneità al *Führerprinzip*, il principio che informava lo stato nazista. Cosi come ci sono esiti nefasti dello stesso tipo nello schema oggettivistico che esclude la colpevolezza e identifica il reato come una malattia sociale, il peccato rispetto a cui si tratta di adottare misure terapeutiche cosi come si potrebbe fare con animali pericolosi o comunque con soggetti incapaci di intendere e di volere, di badare a se stessi, ecc.

Ho voluto descrivere gli esiti estremi, ovviamente perversi ed entrambi totalitari di queste due posizioni radicali, perché, rispetto a questi due paradigmi che sarebbe utile analizzare e di cui vedere spesso le interazioni, la cultura giuridica di tipo illuminista e garantista ha ancorato il problema della colpevolezza a un altro tema di fondo che io mi auguro sarà oggetto di discussione in questi incontri, e cioè un elemento che la filosofia del diritto chiama la separazione tra diritto e morale. Diritto e morale sono due cose distinte. Autonomia del diritto dalla morale da un lato, e della morale dal diritto dall'altro. Del diritto dalla morale, nel senso che il diritto non deve emettere verdetti morali, non deve occuparsi dell'interiorità delle persone; e, d'altra parte, della morale dal diritto nel senso inteso da Kant, che la morale non è determinata da ciò che dice un legislatore statale, ma è il risultato dell'autonomia della coscienza oppure, per morali di altro genere, di altri tipi di fonti che non hanno a che fare comunque con il diritto.

La separazione tra diritto e morale è per altro un elemento basilare nella nascita del principio di legalità. Il principio di legalità moderna nasce con l'idea che i reati sono frutto di convenzioni. Ovvero, i peccati sono quelli stabiliti dalla religione o dalla coscienza morale, attraverso dinamiche spontanee che non hanno a che fare con l'autorità statale. Viceversa i reati, per assicurare un principio di certezza da un lato e un principio di libertà dall'altro, sono ciò che conveniamo di chiamare tali, da definire reati. E la colpevolezza viene presentata come un elemento intrinseco del reato, una condizione *sine qua non*, in mancanza della quale non esiste reato, sulla base nuovamente di

una convenzione, elidendo in un certo senso il problema filosofico, il problema metafisico, assumendo come intrinseco al linguaggio normativo che se noi prescriviamo una cosa, questa cosa è possibile che avvenga, è possibile che non avvenga. Naturalmente soltanto in parte il problema viene eluso, viene incorporato nella filosofia anche del linguaggio normativo e del rapporto tra norma e fatti, ma questo aprirebbe un problema troppo difficile da analizzare. Certamente questo elemento, questa separazione del diritto dalla morale che fonda il principio di legalità moderna, la modernità giuridica, è al tempo stesso un principio di uguaglianza. Principio di uguaglianza nel senso che uno dei postulati del garantismo, della civiltà giuridica laica, a mio parere fortemente conciliabile con le istanze religiose, è che si è puniti e si è responsabili (e qui è la separazione tra diritto e morale) non per ciò che si è, ma per ciò che si fa. Si è puniti per ciò che si fa, nel senso che è rilevante soltanto l'azione, sia pure connotata come colpevole e quindi diversificata secondo il grado di dolo, e questo comporta una tolleranza per tutte le diverse identità. Tutte le diverse identità hanno pari valore, anche quella del più delinquente. E lo Stato non ha il diritto di trasformare nessuno o di pretendere che si sia buoni. Questo ha delle forti implicazioni sulla concezione della pena, perché è chiaro che una condotta di vita morale comporta una concezione della pena come pena medicinale, così la chiamava San Tommaso, che è del resto l'idea che c'è nella nostra Costituzione, cioè che la pena deve servire a rieducare, a trasformare la persona. Viceversa l'idea che c'è dietro la separazione del diritto dalla morale è il principio convenzionalistico che fonda l'uguaglianza e la tolleranza per i diversi e, in certo senso, il diritto ad essere se stessi. C'è una bellissima frase di Stuart Mill: "Ciascuno è sovrano della propria mente e del proprio corpo" e, sia pure in chiave polemica, grandi illuministi, come Feuerbach, teorizzarono il diritto ad essere perversi, il diritto ad essere cattivi, il diritto ad essere interiormente contro lo Stato, senza che questo comportasse nessun giudizio positivo su questo tipo di inclinazioni, comunque il diritto al vizio, il diritto ad essere immorali. Questo è provocatoriamente il manifesto del liberalismo. Cioè, si è puniti soltanto per ciò che si fa e l'identità rimane sottratta al diritto e affidata evidentemente ad altri meccanismi di trasformazione, di interazione sociale, quali sono la morale, l'educazione, la cultura.

Un altro elemento è precisamente la libertà, perché è evidente che soltanto un paradigma di questo genere consente l'immunità da indagini inquisitorie sull'anima, non sull'intenzione ma sulla personalità antropologica del deviante, ecc. La rilevanza, a me pare, di questa

distinzione, di questa separazione, che non direi il risultato di un compromesso (questo discorso dovrebbe essere analizzato ulteriormente), tra i due diversi orientamenti, quello soggettivistico e quello oggettivistico, scaturisce dal fatto che gran parte del sistema delle garanzie si basa su questa separazione, su questa concezione del principio di legalità. È stata richiamata Tangentopoli. Tangentopoli, e l'attualità che oggi hanno questi temi, esibisce in una forma, in un certo senso, clamorosa, gran parte dei problemi connessi alla questione della colpa, alla questione del reato. Certamente noi assistiamo a un mutamento del senso di certi comportamenti. Il principio di legalità significa che si conviene che certi comportamenti siano ritenuti illeciti. Questo tipo di principio funziona quando corrisponde a una determinata percezione sociale. Noi registriamo che nell'Italia degli anni ottanta l'illegalità era diventata sistematica, determinati comportamenti venivano considerati normali. C'erano altri codici di comportamento, c'era un sistema di corruzione generalizzato che non aveva nulla a che fare con la legalità istituzionale. In uno Stato di diritto si dice che i poteri sono soggetti alla legge. E noi avevamo un sistema di potere separato che faceva esattamente quello che voleva. Nello stesso tempo abbiamo processi che di nuovo vengono messi in questione, perché abbiamo momenti di esibizione televisiva che ci ricordano la gogna medievale in cui quel che viene accertato non è il comportamento, ma l'identità della persona, e l'interazione profonda tra giudizio giuridico e giudizio penale, giudizio politico e giudizio morale.

Per concludere, provvisoriamente, dico soltanto che sono tutti temi questi, così importanti da meritare una rinnovata attenzione. Sarebbe una forte acquisizione riuscire ad addentrarci in essi ed ad analizzare la questione che pongono, cercando di capire ciò che i nostri giudizi riflessi di fronte a queste vicende mettono in moto. Ma questo basta per mostrare la complessità e la grande quantità di problemi che anche una specifica vicenda come quella che stiamo attraversando solleva, richiamando l'intera tavola delle categorie su cui si è costruita la storia della cultura, quanto meno di quest'area del mondo che chiamiamo Occidente.

La colpa tra esperienza di fede ed ermeneutica religiosa.

FABRIZIO FRASNEDI

Saranno alcune considerazioni brevi, visto che io non ho nessun titolo per discutere di questo argomento, proprio nessuno.

Mi sono aiutato con P.Ricoeur e ho riflettuto su alcuni saggi dal suo *Le conflit des interprétations.* Ci sono alcuni saggi molto belli: uno sul peccato originale, appunto, uno che si chiama *La libertà secondo la speranza* ed un altro intitolato *Colpa, etica, religione.* Mi sono aiutato con questi punti di riferimento per non fondare tutto sulla mia esperienza anche se, di fatto, la mia esperienza resta lo sfondo sul quale si stagliano le osservazioni che farò, con qualche accenno alla prima delle osservazioni fatte da Filippo. Il mio punto di partenza è quello da cui non si può prescindere quando si parla individualmente di errore, colpa, peccato. Io vi annuncio che tenderò a mettere in crisi l'accoppiata peccato-colpa e, cioè, tenderò a dissociare i due termini, in quanto nella maggior parte dei casi non vanno associate la nozione di peccato e la nozione di colpa e in secondo luogo tenderò a discutere in modo molto energico quel tipo di Cristianesimo tridentino che potremmo chiamare il Cristianesimo delle lacrime, la cultura delle lacrime, la cultura del *mea culpa,* come direbbe il parroco della chiesa che io qualche volta frequento, la cultura del battesimo, la cultura delle lacrime. Penso, naturalmente, alla confessione.

Per me la confessione non è affatto il battesimo delle lacrime, e il battesimo tout court ed è una cosa molto diversa che cercherò evidentemente di spiegare. Dicevo, alla radice di tutto c'è quello che fa di un essere umano un essere umano. Non cadiamo anche noi nelle polemiche del nuovo catechismo, dell'integralismo del suo linguaggio, ma pensiamo a ciò che è la consapevolezza della propria finitezza, non in termini lacrimevoli, ma sereni e persino entusiastici. Cosa vuol dire consapevolezza della propria finitezza? Vuol dire consapevolezza della propria parzialità, difficoltà di emettere giudizi che non siano in qualche modo legati alla percezione della limitatezza del punto di vista che ciascuno ha a propria disposizione per guardare le cose, il mondo, ecc. Insieme al problema della parzialità, c'è quello della provvisorietà, dell'effimero, della precarietà, il problema di essere in balia di qualcosa che non riusciamo a governare, che non sta a noi governare, cioè il problema della casualità.

Non ultimo, tra i temi legati alla nozione di finitezza, c'è ne uno che richiederebbe riflessioni molto importanti e cioè quello che io chiamo

la sproporzione tra i diversi livelli che caratterizzano la nostra natura di esseri umani; in particolare la sproporzione tra la nostra certa natura animale e l'altrettanto certa ed indiscutibile natura culturale. Dicevo, prima, che non intendo accennare al tema della limitatezza perché voglio cominciare da subito a prendere di petto quello che vuole essere l'obiettivo contro il quale mi accingo a combattere, e cioè una specie di lamentazione sulla condizione umana che è, per me, innanzitutto argomento di solidarietà reciproca, argomento di compiacimento per ciò che dentro questa condizione di finitezza riusciamo a costruire.

Prima veniva proiettata la grande realtà del male, ciò che fa il mondo invisibile, ma accanto a questa grande realtà ci sono anche le altre grandi realtà che non finiscono di stupirci: ciò che un essere umano riesce a costruire nei grandi tempi dell'arte, nel campo della società, ecc. Tutto questo va sempre tenuto in considerazione. Certo ci sono due grandi temi, due grandi questioni che girano intorno al problema della finitezza. È il tema evocato da Filippo Gentiloni prima, e cioè, il tema del peccato originale. Credo, come sosteneva Filippo, che la teoria del peccato originale non stia in piedi da nessuna parte, che non c è nessun modo per renderla convincente. Qui potrei anche consigliarvi il saggio di Ricoeur sul peccato originale, nel quale viene spiegato con puntigliosità come è nata questa teoria, cioè quando Sant'Agostino combatteva con i suoi rivali teologici, in particolare i Pelagiani, sul problema della natura umana, sul problema della grazia, e così via. La teoria del peccato originale non sta da nessuna parte e, tuttavia, il concetto di peccato originale, come dice Ricoeur, il mito del peccato originale, rappresenta per noi qualcosa che ha un significato, che per l'esperienza di un essere umano può avere significato. Questo qualcosa è l'esperienza, la percezione precisa che il male è già lì, è già lì molto prima che noi scegliamo, che noi possiamo scegliere. In altre parole, l'esperienza dell'oggettività del male, la difficile libertà, è l'esperienza di quello che la tradizione religiosa chiama l'esilio. Il male, dunque, è già lì. Noi ci troviamo in mezzo a qualcosa che già non va. Io mi ricordo Adriana Zarri che diceva: "Io non so che cosa è successo all'inizio, ma so che qualcosa ad un certo punto non è andata a buon fine, perché non tutto funziona". La nostra condizione di finitezza, di parzialità, di precarietà dunque, anche di rischio, è una specie di lama di rasoio sulla quale ci troviamo.

Se tutto questo è vero, allora abbiamo una possibilità radicale davanti: innanzitutto, abbiamo la possibilità della consapevolezza e della non consapevolezza. Per quanto possa apparire assurdo, la maggior parte degli uomini non ha consapevolezza della condizione di

finitezza dell'esistenza, e non avere consapevolezza alcuna significa imboccare in modo diretto quella che potrei chiamare la strada della spontaneità. Anche qui mi collego a certe cose dette da Adriana Zarri sulla spontaneità, la quale non è affatto la via della libertà, ma al contrario, è, inevitabilmente, la via sulla quale, sentendosi in pericolo, l'essere umano fa di tutto per sentirsi sicuro. Egli si agita, cerca di sopraffare chi gli sta vicino, vuole arraffare, pensa di poter mettere su la testa. Queste sono le reazioni della spontaneità, comprensibilissime, e verso le quali si può avere persino simpatia, perché questo è il modo di muoversi della non consapevolezza. Possiamo guardare persino con simpatia la nostra goffaggine, la nostra difficoltà, il nostro annaspare dentro questi tentativi di mettere fuori la testa.

Lo ripeto. Fino ad un certo punto, finché non provoca disastri troppo grossi, questo può essere anche guardato con simpatia, ma intanto abbiamo sfiorato due accezioni possibili del concetto di peccato: la prima, ontologica che è quella connessa alla nostra stessa finitezza. Questo è già, in qualche modo, uno stato di peccato collegabile alla nozione, peraltro inspiegabile, di peccato originale. Una seconda accezione è quella della non consapevolezza di tutto ciò, e, dunque, della scelta inevitabile che abbiamo chiamato la strada della spontaneità, la quale risponde ad alcuni inevitabili impulsi che sono l'avidità, il bisogno di procurarsi piacere e il bisogno di affermarsi, tutti impulsi primari, ai quali rispondiamo seguendo irriflessivamente i dati stessi della nostra condizione.

Evidentemente questa non è l'unica opzione possibile, ma esiste un'altra opzione possibile che è l'opzione riflessiva, quella che da un certo punto di vista filosofico, si è sempre chiamata la ricerca della saggezza, quella che potremmo chiamare "la via della costruzione del senso", in cui ciascuno di noi è chiamato, nelle condizioni in cui si trova, a costruire senso. Costruire senso, vuol dire combattere la negatività, evidentemente vuol dire trasformare in positività le condizioni stesse della nostra finitezza. Questa non è una strada spontanea. Impostare domande del tipo, com'è meglio vivere, che cosa è meglio fare, che cosa vale la pena di costruire e progettare, per che cosa vale la pena di lottare, è la via della saggezza. Questa è la via della costruzione del senso. La via dell'educazione della libertà. Anche qui mi collego a cose che Adriana ha detto spesso, cioè che la nostra libertà non è un dato iniziale, ma qualcosa che costruiamo.

Per quel che riguarda l'educazione della libertà, spunta una nuova nozione di peccato. Ma apro prima una parentesi. Badate che fino a questo momento non ho distinto affatto tra prospettiva laica e

prospettiva religiosa; ho usato il termine peccato, che è una parola religiosa, semplicemente perché nell'universo laico non c'è una parola che gli corrisponda. Errore è una parola troppo piccola, troppo banale; bisognerebbe riprendere la parola errore nel suo valore etimologico, allora forse comprenderemmo qualcosa. L'errore come errare della verità nella mala-essenza dell'essere. Penso ad Heidegger.

Torniamo a noi. Il tragitto di educazione della libertà è un tragitto lungo e complessivo e non sempre destinato a raggiungere successi. E, tuttavia, in qualche cosa, può andare verso le sue mete in modo lentissimo. Il problema che poneva prima Filippo Gentiloni è la questione, che io chiamo, dell'impianto psichico, impianto del quale non ci libereremo mai, qualunque cosa succeda. Quindi il problema sarà, semmai, imparare a conviverci. È ancora un problema di libertà, ma di certo non può essere posto in modo assoluto, il problema sarà quello di una sintesi. Il problema sarà quello della capacità di contribuire, del senso di ciò che possiamo costruire e che ci caratterizza.

Dicevo, dunque, un cammino pieno di quello che i francesi chiamano *defaillances*, di cui non mi viene una parola corrispondente in italiano in questo momento, quindi il rapporto tra la libertà che cerca di educare se stessa e il male che è già presente. In tutte le possibili nozioni di peccato che abbiamo incontrato finora, resta problematica la possibile associazione della nozione di colpa, con il peccato ontologico e con la finitezza. Nel caso del peccato della spontaneità si tratta della scelta della spontaneità, quindi diventa la scelta dell'avidità, della prevaricazione.

Qui è piuttosto problematica la faccenda, perché molti esseri umani non hanno avuto la possibilità di riflettere sulla propria condizione e possiamo chiamare colpa la risposta più logica, almeno da un punto di vista di reazione spontanea, anche se i disastri che si combinano in questo caso, sono parecchio grossi.

Ha senso parlare di colpa nella misura in cui c'è una direzione verso cui conduciamo i nostri sforzi, ovvero, che c'è un senso che tentiamo di costruire. Sto dicendo, paradossalmente, che l'opposizione non è tra il peccatore e il giusto, ma tra il peccatore giusto e il peccatore che giusto non è. C'è un modo giusto di essere peccatori e allora, capite, perché all'inizio dicevo quanto non mi convinca la religione delle lacrime, quanto discutibile sia il Cristianesimo che chiamavo tridentino, del piangi e prega, secondo la famosa massima del tempo, che si trova anche nei maggiori autori della letteratura italiana, come Giovan Battista Marino. Prega e taci, piangi e prega, ma soprattutto quello che mi interessa, in questo caso, è il piangi e prega proprio come frutto di

un'antropologia religiosa che non posso accettare e che un uomo moderno non può accettare. L'antropologia del piangi e prega è l'antropologia del senso di colpa di cui parlava prima Filippo Gentiloni, la quale consente alle religioni il loro grande potere sulle coscienze ed è in fondo anche l'impostazione del nuovo catechismo, di cui ho scelto oggi di non parlare, anche se lo conosco piuttosto bene, proprio perché non volevo impostare la cosa nei termini di una polemica selvaggia. È ciò che succede quando si da alla morale una costruzione di tipo assiomatico-deduttivo.

Fino a qui ho parlato in modo solidale, senza fare nessuna distinzione tra quello che potremmo chiamare universo laico ed universo religioso, perché credo che sia un problema questo, sul quale non ha senso fare distinzioni, cioè il problema dell'educazione della libertà e il problema della costruzione del senso.

Se, invece, vogliamo raggiungere più precisamente il modo in cui si potrebbe affrontare questo problema da un punto di vista religioso, cioè, che cosa rappresenta l'esperienza di fede rispetto alla saggezza umana, allora dovrei ricordare certe cose che ha già detto Adriana Zarri negli anni passati. Da un punto di vista dell'esperienza di fede, ciò che chiamavo prima l'educazione della libertà, la costruzione del senso, diventa il perdere la propria vita e il ritrovarla, perché perdere la propria vita non vuol dire altro che dedicarla a costruire senso. Io credo che sia questo il significato evangelico del perdere la propria vita: rinunciare a quella che chiamavamo la spontaneità, il grado istintuale della libertà, per poi ritrovarla. Qui, dal punto di vista dell'esperienza di fede, spunta l'esperienza di un sovrappiù, di una sovrabbondanza, di un eccesso di senso, che è certamente il paradosso che caratterizza l'esperienza del credente. Bisogna essere precisi: sovrabbondanza di senso non significa che troviamo la pappa già fatta, cioè che il senso non lo dobbiamo costruire perché è gia dato, ma vuol dire che chi accetta l'ipotesi della fede condivide anche il fatto che costruire senso, perdere la propria vita, nel modo di cui sopra, significa, poi, ritrovare molto di più di quello che si è costruito. Non significa essere esonerati dal costruire, come molte religioni hanno fatto credere: il senso ve lo diamo noi, non lo dovete costruire voi. Questo esonero dalla costruzione di senso non è, secondo me, una caratteristica genuina dell'esperienza religiosa. Una caratteristica genuina è, invece, l'esperienza che l'uomo di fede fa del sovrappiù che si riceve quando si costruisce senso, che è anche un'esperienza di minore precarietà, proprio nella costruzione quotidiana del senso. È l'esperienza dal punto di vista della fede o della religione, della resurrezione,

di ciò che ti viene reso dentro la dimensione della resurrezione.

È tuttavia chiaro che l'esperienza di fede è l'accettazione di un radicalmente altro, nei confronti del quale avviene questo doppio passaggio del perdere la propria vita e del ritrovarla. Ora, non è affatto facile condurre la propria vita in faccia a questo radicalmente altro. Qui spunta un'altra possibile accezione della nozione di peccato, connessa in modo molto problematico alla nozione di colpa. E, cioè, il tendere sempre dalla nostra parte, inevitabilmente, a perdere la dimensione del radicalmente altro per privilegiare sempre quello che invece noi possiamo direttamente tenere nelle nostre mani. Credo che questo per la persona di fede sia un'esperienza abbastanza comune. È molto importante, tuttavia, questa tendenza a scivolare sempre indietro, a scivolare sempre verso la propria prospettiva, piuttosto che aprirsi alla fiducia reale e radicale in una dimensione altra, in confronto alla quale ti poni quando accetti la dialettica del perdere la vita per ritrovarla.

Abbiamo detto con chiarezza che questo non è un esonero, non è una consolazione. Le religioni non sono una consolazione. Queste sono concezioni pietistiche sulle quali non avremmo fatto mai abbastanza critica. Credere è l'esperienza di un dedicare, di una direzione, di un proiettarsi, di un'accettazione ipotetica di un possibile diverso, di una diversità radicale che diventa la regola secondo la quale cerchiamo di vivere. È come se noi credessimo che l'universo nel quale costruiamo senso abbia consistenza, che il senso che noi riusciamo a costruire nella storia sia cogente, non sia effimero. Ecco perché nell'esperienza di fede, peccato non significa non riuscire a perdersi radicalmente, vista la tendenza a restare saldamente conficcati nell'orizzonte naturale.

Riprendo da Ricoeur alcune considerazioni per terminare il mio discorso sul modo religioso di vivere, quello che abbiamo chiamato, qui, peccato. Ricoeur, a sua volta, si rifà a Moltmann e alla teologia della speranza. Innanzitutto, Ricoeur propone una distinzione molto precisa tra religione e morale, una distinzione sulla quale è importante riflettere, perché siamo stati abituati a concepire le religioni come delle grandi elaboratrici di morale, mentre i problemi andrebbero separati con decisione. Dal punto di vista della religione, Ricoeur ci invita "a pensare la libertà sotto il segno della speranza" sollecitandoci "a ricollocare la mia esistenza nel futuro della resurrezione". Posto di fronte a Dio, il male è rimesso nel movimento della promessa; è, dunque, un male che si vive, che vive se stesso, una consapevolezza che vive se stessa come già, in qualche modo, riscattata.

Siamo, quindi, dentro il segno della speranza, con una bellissima espressione tratta da Moltmann. Siamo nel futuro della resurrezione. In questo senso il problema religioso del peccato si sdrammatizza enormemente; non siamo più nella dimensione del *mea culpa*, con il pugno che batte sul petto, siamo nella dimensione della speranza e la cosa mi sembra molto diversa, in quanto qualifica in modo radicalmente diverso il problema religioso del peccato. Questa osservazione fondamentale si collega ad un'osservazione altrettanto importante su quella che si potrebbe chiamare la patologia della speranza. Una patologia che nasce quando noi sostituiamo al movimento reale della speranza qualcosa di arbitrario, qualcosa che ci accontenti subito. Ricoeur usa la parola totalitarismo; potremmo dire anche integralismo e da questo punto di vista saremmo molto vicini alla patologia della speranza. Uno studioso laico come Flores D'Arcais fa una distinzione tra speranza-speranza e speranza-illusione. Ciò che noi tentiamo di soddisfare con le risposte patologiche sono, appunto, le speranze-illusioni, dunque speranze idolatriche, in qualche modo. Invece la libertà secondo la speranza indicherebbe la passione per il possibile, ovvero, andare verso quello che prima chiamavo la costruzione del senso. È la passione per il possibile, la speranza in ciò che prima chiamavamo economia della sovrabbondanza e per usare ancora una bellissima espressione di Ricoeur "è la risposta del senso all'abbondanza del non-senso". Perché le nostre osservazioni non tralascino un'eventualità importante, resta quello che potremmo chiamare il peccato radicale, il rifiuto consapevole di quella che chiamavamo la via dell'educazione della libertà, la via della costruzione del senso. Il rifiuto consapevole è anche la scelta deliberata di ciò che prima abbiamo considerato come un momento goffo di una libertà che non si conosce. In questo caso, la nozione di peccato si collega in modo preciso alla nozione di colpa.

Un'ultima serie di riflessioni sull'esperienza penitenziale. Uso questo termine per non ricorrere alla parola confessione, che detesto e che non voglio, quindi, considerare. Sono molte le possibili esperienze di tipo penitenziale: innanzitutto la reciproca solidarietà, il chiedersi scusa, il darsi una mano, persino quella che prima chiamavo la tenerezza umana per la mancanza della nostra libertà, cioè il saper sorridere dei nostri e degli altri pasticci, a costruire quello che dobbiamo costruire, ma poi soprattutto a professare di fronte a Dio e agli altri la nostra speranza. Questa mi pare la vera dimensione della penitenzialità: una professione di speranza da parte della comunità. Il modo con cui oggi viene proposta la penitenzialità è un modo sul

quale non mi soffermo perché lo conosciamo tutti. Abbiamo veramente bisogno di costruire delle ipotesi alternative, pena far perdere completamente il senso di questo concetto. Per riprendere un'espressione che ho usato all'inizio, non abbiamo bisogno del battesimo delle lacrime, ma del battesimo vero, cioè di un rinnovamento del battesimo, un perdersi per ritrovarsi e, cioè, un morire per risorgere, proiettandosi in quella che abbiamo chiamato la dimensione della speranza.

Colpa, errore, peccato.
Un'interpretazione psicanalitica.

Giovanni Jervis

Il mio ruolo consiste nel portare un contributo che vuol essere in qualche misura tecnico, in quanto è il punto di vista dello psicologo, in senso generale, sul triplice tema di "colpa, errore, peccato". Il tema è molto vasto, e, come dirò subito, piuttosto eterogeneo.

La prima osservazione da fare è che questo triplice tema non è un tema, ma è un motivo a tre temi. Direi, che se noi andiamo a vedere quelli che sono i significati di queste tre parole, proprio i significati che possiamo trovare in un dizionario, i significati che ne definiscono quindi l'uso, noi notiamo come queste tre parole siano da collocare in tre contesti culturali molto diversi fra loro.

Il problema dell'errore è, per definizione, un problema epistemologico. Il discorso fallace è il rovescio del discorso della conoscenza.

Che cosa significa fare un errore? Se io dico che le mosche hanno quattro zampe è probabile che questo sia un errore. Se io dico che ho una macchina da duecento cavalli questo è altrettanto falso, ma non è tanto un errore quanto una bugia. L'errore è quindi un'affermazione falsa che si ritiene per lo più involontariamente falsa. Il problema dell'errore quindi è oggi molto interessante, molto attuale, perché si discute fino a che punto sia corretto parlare di errori dato che esiste una parte importante della ricerca moderna, anche in campo psicologico, che insiste sul convenzionalismo della conoscenza, cioè sull'idea che non si danno conoscenze giuste o sbagliate, ma che esistono degli accordi che le persone prendono fra di loro per stabilire se una cosa è giusta o sbagliata.

Il tema della colpa privata ha ovviamente una prevalente collocazione nell'etica della sfera privata, ma anche dell'etica della sfera pubblica. Si parla di colpe collettive (le colpe della nazione tedesca si diceva dopo la guerra). La colpa è, però, anche un tema che ha un addentellato psicologico piuttosto stretto. Anche il tema dell'errore ha degli addentellati psicologici, pur non essendo un tema psicologico. Il tema della colpa, invece, pur essendo un tema non primariamente psicologico, ma un tema che riguarda la sfera dell'etica, ha degli addentellati psicologici più marcati o rimarchevoli. Perché proprio nell'ambito della disciplina che insegno, la psicologia dinamica, il tema del sentimento di colpa è un tema che ha una notevole rilevanza. Il terzo titolo è il tema del peccato. Il tema del peccato: il concetto,

sempre rifacendosi alla sua definizione, è un concetto che ha un ambito di significati che attiene strettamente alla sfera religiosa. Ecco, allora, che *colpa*, *errore* e *peccato* sono tre temi che attengono a tre sfere diverse e io credo che possano essere accomunati, come sono stati accomunati in questo seminario, a due condizioni: o accettando che sono tre temi che sono diversi fra loro e hanno attinenza a sfere diverse oppure decidendo di dare a questi tre temi un significato particolare.

Allora dobbiamo decidere, più o meno convenzionalmente, che non si parla di colpa in senso teologico. Non si parla di errore nell'espressione usuale del termine, ma in un significato molto più ristretto, anzi direi particolare, nel senso di errore dottrinario, comunque sempre in un contesto non soltanto teologico, ma anche attinente abbastanza tipicamente alla sfera del pensiero cristiano, e anche il problema del peccato, è chiaro, che può essere visto in questo ambito. Volendo dare a questi tre termini un significato particolare che non è quello comune, si può riassumerli tutti e tre come termini che hanno a che fare con la teologia e con l'etica cristiana. Ma anche questa è una scelta che va giustificata, perché questi tre termini nel loro significato generale, quello che è il significato primario, non sono termini omogenei fra loro. Ora io credo che a noi interessi collocare questi temi in rapporto a una questione che è al tempo stesso attinente all'etica, al problema delle scelte e alla psicologia.

Se consideriamo la questione nel suo insieme, noi vediamo che presa nel suo significato più ampio, questa è la tematica della norma di ciò che si deve fare in un determinato ambito sociale. Questa tematica della norma è estremamente interessante, perché se noi vogliamo esaminare come il concetto di peccato emerga all'interno di una determinata cultura - in questo caso la cultura giudaico-cristiana - anche storicamente, allora interessa notare come si affermi all'interno non tanto della cultura in generale, quanto di quell'aspetto della cultura che riguarda lo stabilirsi delle norme.

Io dico questo perché assumo come certo che, in qualche modo, nel parlare di concetti, noi parliamo da un punto di vista e con un criterio metodologico che, in senso ampio, può essere chiamato orientamento scientifico o naturalistico o empirico. Nella società in cui viviamo, quando in qualsiasi ambito disciplinare, all'università come nella scuola elementare, ma prima nelle spiegazioni che un papà dà al suo bambino, noi cerchiamo di definire il significato di una parola, noi ci sforziamo di cercare di capire come questa parola viene usata. Una singola parola come può essere "colpa" "errore" "peccato" viene usata

secondo dei significati che sono stabiliti nell'uso comune e ci interessa capire come il significato di questa parola abbia a che fare con l'uso di questa parola, abbia a che fare con la funzione di questa parola, e ci chiediamo a cosa serve questa parola, a cosa serve questo concetto.

I concetti vengono fabbricati dalle persone. Naturalmente dalle persone nella loro storia e nella loro cultura. Dicendo questo, io esprimo un punto di vista che è un poco diverso da quello che è stato prima esposto in questa stessa sede. Nella cultura moderna, potremmo dire nella cultura che caratterizza l'età moderna, dal Rinascimento in poi, il significato dei concetti, il significato delle parole, è qualche cosa che viene ricercato normalmente nella realtà pratica, nella realtà sociale. Si cerca di capire come gli uomini abbiano creato questa parola, elaborato questo concetto. Questo punto di vista si differenzia un po' dal punto di vista che era dominante nel Medioevo, secondo cui il significato delle parole, il significato dei concetti non stava tanto nella società, nelle cose del mondo, quanto nella Sacra Scrittura, cioè il significato per esempio della parola "colpa" non è qualcosa che noi cercavamo di capire partendo da osservazioni di come le persone usano questa parola, di come questo concetto di colpa viene usato nella società mondana, ma il significato della parola "colpa" veniva definito a partire da una parola rivelata. Da questo punto di vista, io credo che occorra sottolineare come l'ambito che qui ci interessa sia un ambito che vede in qualche modo scontrarsi, ma anche interagire fra di loro due culture: una è la cultura religiosa che si basa sul principio che alcuni significati derivano dalle Scritture, dalla parola rivelata, l'altra è una cultura laica. La cultura laica è uno stile di pensiero che cerca di capire il significato della realtà non a partire dalle Scritture, ma a partire dall'esame della realtà stessa. È la cultura dell'empirismo. La cultura che ha dato luogo alla scienza moderna. Schematizzando molto, potremmo dire che fino a una certa epoca si andava a cercare il significato e la descrizione del moto dei pianeti, della natura, della terra, nelle Scritture; da una certa epoca in poi si è andato a cercare il significato e la descrizione della terra e dei pianeti semplicemente osservando la terra e i pianeti. Si può dire, in generale, che nella cultura che caratterizza la società occidentale di oggi, noi cerchiamo il significato e la descrizione di oggetti, ma anche dei concetti, nella realtà stessa e non in una parola rivelata.

Questo non toglie che, naturalmente, noi interagiamo con la tradizione cristiana, la quale ha una serie di proposte da fare, e anche proposte vive, sul significato, soprattutto in campo etico, di certe parole.

Il problema della modernità, il problema del pensiero moderno è un problema di cui oggi si discute molto. Come voi sapete, è probabilmente anche improprio contrapporre semplicemente il pensiero moderno, il pensiero laico, come ricerca del significato delle cose nelle cose, a un pensiero religioso che cerca un significato delle cose mondane nella trascendenza, nella parola rivelata. Perché è impropria questa contrapposizione rigida, perché il pensiero moderno, così come nasce dal Rinascimento e dalla Riforma, è esso stesso debitore di una evoluzione del pensiero religioso. Basti pensare, per rimanere nella sfera dell'etica, che l'etica moderna come etica di una società secolarizzata, nasce, in larga misura, da quella ideologia capitalista che è connaturata a certi aspetti dell'etica protestante. L'etica moderna è quindi connaturata a certi aspetti dell'evoluzione del pensiero cristiano in Europa. Questo punto è importante perché ci porta diritto verso altre considerazioni preliminari che riguardano il problema generale della colpa nell'ambito della più grande questione dell'etica. Quale è questa considerazione preliminare? È che l'epoca moderna si caratterizza in Occidente sotto differenti aspetti. Uno è la separazione fra la sfera pubblica e la sfera privata, la separazione fra l'ambito morale attinente alla Stato e alle regole del convivere civile e l'ambito religioso, la sfera di competenza della religione e la sfera di competenza, invece, del diritto. Però l'altro aspetto che vorrei sottolineare qui è una maggiore accentuazione della modernità rispetto alle epoche precedenti, rispetto anche a altre culture, dell'importanza della responsabilità individuale. Quando noi parliamo di norme, noi parliamo di un insieme di regole formali e informali, scritte e non scritte, che stabiliscono ciò che si deve fare e ciò che non si deve fare. Le norme vengono fatte osservare non soltanto attraverso un sistema di premi e di punizioni, cioè attraverso un sistema che potremmo dire genericamente coercitivo, ma anche attraverso un meccanismo un po' più complesso e difficile da mettere a fuoco, ma certamente interessante, che è quello della interiorizzazione delle norme. Uno non fa una cosa soltanto perché è una cosa fatta bene - per esempio uno evita di rubare soltanto perché teme di essere punito - lo fa perché ha interiorizzato la regola di non rubare o di non dire bugie e altri comandi di questo genere. Ora la questione della interiorizzazione della norma è strettamente legata alla nascita del pensiero moderno con il Rinascimento e la Riforma. Ovvero ad un concetto di responsabilità individuale che non è più soltanto responsabilità verso l'autorità, ma è una responsabilità verso sé stessi, verso l'obbligazione ad una norma morale che liberamente ci diamo. Su questo io vorrei spendere un minimo di attenzione. Questo concetto

di responsabilità è a mio parere strettamente legato a un problema di valutazione e di rischi. Io penso che anche se noi guardiamo alla complessità della nostra vita quotidiana le scelte che noi dobbiamo fare, scelte che spesso sono scelte etiche non sempre sappiamo se è giusto fare una cosa o fare un'altra cosa; se noi guardiamo questo ambito delle scelte, noi vediamo che queste scelte non sono tutte chiaramente codificate e non sappiamo sempre cosa dobbiamo fare. Spesso siamo in dubbio, sia perché l'insieme di norme che ci dice cosa dobbiamo fare, per esempio dobbiamo o non dobbiamo evadere le tasse, dobbiamo o non dobbiamo occuparci generosamente di una persona che ci viene a chiedere aiuto e via di questo passo, non soltanto, dicevo, l'insieme di queste norme è un insieme fatto di tanti codici contraddittori: c'è la norma dell'individualismo, c'è la norma della solidarietà, ci sono norme cristiane e norme laiche che si intersecano fra di loro, ma anche se noi volessimo riassumerle, non ci renderemmo conto che molto spesso noi siamo lasciati a noi stessi, nel senso che non c'è nessuno che ci può dire: "devi fare così".

Questo implica che la scelta è individuale e comporta dei rischi. È una scelta in cui, in qualche modo, noi scommettiamo: può darsi che abbiamo scelto bene, può darsi che abbiamo scelto male, forse lo sapremo in seguito, molto spesso non lo sappiamo subito. Incontriamo delle persone che ci dicono che la scelta giusta è A, altre che ci dicono che la scelta giusta è B, e alla fine saremo noi a dover decidere. Chiediamo aiuto alle Sacre Scritture o ai saggi, ma siamo poi riportati alla nostra responsabilità, alla nostra libertà. Questo principio di responsabilità rappresenta una grande ricchezza della cultura moderna da un punto di vista etico e anche una grande difficoltà delle culture di tipo integraliste. La responsabilità individuale non c'è in queste ultime, perché nelle culture integraliste l'individuo non si trova nel rischio, nell'incertezza di dover ogni volta decidere che cosa fare. La cultura integralista compie una scelta una volta per tutte e al tempo stesso mette l'individuo in una situazione in cui, da un certo momento in poi, tutte le sue scelte sono giuste. La cultura integralista era in parte la cultura precedente all'epoca moderna. La cultura medioevale era in parte una cultura integralista, anche perché non era separata la sfera religiosa dalla sfera laica, separazione che è uno dei fondamenti della democrazia attuale. Ma la cosa interessante è che di fronte alla complessità e alla contraddittorietà, alla difficoltà delle scelte che si pongono agli individui in una società come quella attuale che è preda di rapidissimi cambiamenti e di grosse contraddizioni, oggi si ripropongono delle culture integraliste. Si ripropongono con forza, basta

vedere che cosa è successo in Israele. Israele è uno Stato strettamente legato a una cultura religiosa, che nasce come Stato laico. I fondatori dello Stato di Israele erano persone che non avevano mai messo piede nella loro vita in una sinagoga.

Man mano lo Stato di Israele, in una situazione di difficoltà e contraddizioni crescenti, deve pagare un prezzo sempre più alto a un integralismo ebraico che si propone come la risposta. Al posto di una situazione in cui il singolo individuo libero deve inventare delle scelte che sono rischiose per lui e per gli altri; gli integralisti propongono un'adesione ad un sistema totalitario in cui non c'è più separazione fra sfera pubblica e sfera privata, sfera laica e sfera religiosa perché si stabilisce una volta per tutte ciò che l'individuo deve fare e lo si giustifica a priori con i suoi atti. Non sto a sottolineare come l'integralismo ebraico, a cui fa da contrappeso, oggi, l'integralismo musulmano, che gli somiglia molto per vari aspetti, sia in questo momento una minaccia per la nostra società proprio perché ci riporta a un'epoca per così dire, se mi è permessa una battuta, ancora più medioevale di quella medioevale in cui l'individuo non sceglie più, volta per volta, non ha la responsabilità dei propri atti perché ha abdicato la propria responsabilità a un sistema di pensiero che molto facilmente si traduce in un apparato autoritario.

Ora, perché io sottolineo questo? Perché è ovvio che le tentazioni dell'integralismo si ripropongono in modo tipico all'interno di quella cultura occidentale che era nata come rifiuto dell'integralismo e che oggi si trova in contraddizioni tali, probabilmente per motivi anche di stanchezza, di involuzione, tanto da cedere pericolosamente di nuovo a tentazioni di tipo fondamentalista, cioè a una situazione in cui, come ripeto, sfera pubblica e sfera privata sono unite, sfera laica e sfera religiosa sono tutt'uno come nell'integralismo islamico e in cui l'individuo è sollevato dalle sue scelte, o perché ha scelto una volta per tutte o perché trova i propri atti inseriti in un meccanismo che li giustifica una volta per tutte, compreso naturalmente gli atti più fanatici. A questo punto non c'è più nessuna possibilità di tolleranza e nessuna possibilità di dialettica, perché il principio della scelta, invece di essere distribuito nell'angoscia e nel rischio della decisione che si rinnova, viene espresso come una scelta data una volta per tutte. All'interno del pensiero cristiano questa tendenza è estremamente pericolosa perché porta direttamente all'intolleranza. Essa si esprime ogni volta che noi cerchiamo di definire i principi dell'etica non rimandando il soggetto, il singolo soggetto, alla sua responsabilità e al rischio di dovere ogni volta inventare la propria risposta alle provocazioni del mondo, ma al

contrario rivolgendoci al soggetto nel seguente modo: "c'è una unica opzione che tu hai fatto, dopo questa opzione tutti i tuoi atti saranno in qualche modo giustificati".

Ora, io credo che sia necessario di fronte a questa situazione, riproporre il problema del rischio, il problema della scelta come problema individuale. In questo contesto si inseriscono delle considerazioni a carattere psicologico su cui io vorrei soffermarmi brevemente. La prima riguarda ciò che lo psicologo può dire su tutto questo. In una parola, di cosa si occupa la psicologia.

Direi che come psicologia generale, la psicologia si occupa di capire in che modo nella natura umana, nel funzionamento della mente umana ci siano, per così dire delle invarianti, esistano delle tendenze universali e come queste tendenze universali influiscano nei modi con cui gli individui organizzano i rapporti fra di loro. Un altro aspetto riguarda il campo più specifico della psicologia sociale. La psicologia sociale si occupa di come i rapporti interpersonali, i rapporti di gruppo e i rapporti sociali in generale, si strutturano secondo delle modalità di azione, le quali hanno un corrispettivo nell'elaborazione mentale che le persone ne fanno. Se noi esaminiamo il comportamento di un gruppo, o il comportamento di una famiglia, vediamo come ci siano certi accordi all'interno di questo gruppo o certi dissensi e certe tensioni o certe solidarietà. Vediamo anche come queste tensioni, solidarietà e dissensi, abbiano un corrispettivo psicologico, nel senso che dipendono dal modo in cui le persone si vedono tra di loro o come si rapportano con le proprie regole o si pensano e si sentono tra loro. Tenete conto del fatto che questo corrispettivo psicologico può essere più o meno complesso: se noi esaminiamo in che maniera un gruppo di pesci interagisce al suo interno è molto probabile che questa interazione di competizione e di coordinamento abbia un corrispettivo psicologico piuttosto semplice. Se noi esaminiamo invece un gruppo di persone in relazione al loro ambiente noi riteniamo che questi aspetti psicologici siano piuttosto complessi.

Ora, come accennavo prima, occorre collocare questi temi non soltanto in un contesto psicologico ma anche nel contesto dello studio della società. Da questo punto di vista, io vorrei richiamarmi anche a un modo di concepire l'etica che attiene alla sfera religiosa ma in un contesto per così dire naturalistico, cioè, in un ambito di senso che spiega come le etiche attinenti alla sfera religiosa siano etiche che variano nel tempo all'interno di una certa religione. Certamente il modo di intendere l'etica cristiana è molto diverso oggi da come poteva essere cento anni fa. Esso varia a seconda dei gruppi di una

stessa religione, delle correnti teologiche, e muta molto fra una religione e l'altra. Ed è interessante osservare in che maniera l'elaborazione dei temi religiosi si articola con l'elaborazione dei temi etici. È qui che io credo di potermi richiamare al pensiero di un grande studioso, che è stato anche un maestro, Ernesto De Martino, il quale sottolineava come, nel vaglio dell'elaborazione dei temi religiosi all'interno di una certa cultura, noi dobbiamo tenere conto per così dire, di due origini o capisaldi: uno è la natura storica irriducibile di questi temi, cioè come una cultura, una determinata cultura, o un determinato gruppo o una determinata società elabora una serie di norme o di temi che non sono soltanto norme, ma corrispondono anche a miti, tradizioni, metafore, perché elaborati in un percorso storico che in qualche maniera è dotato di una propria irriducibilità. Potremmo dire che l'uomo, cercando la propria storia, crea le forme del proprio vivere, i modi del proprio pensare, in maniera tale che esse non appaiano molto variabili e che non siano riportabili a qualcos'altro dall'essere storico dell'uomo, un essere, per così dire, che è qualche cosa di primario. È l'uomo che fabbrica la propria coscienza in rapporto al proprio modo di vivere e in rapporto a una tradizione di idee che si perde nella notte dei tempi, che non ha un'origine, o che, in qualche modo, ha una origine indeterminata. Da un altro lato però, osserva De Martino, esistono alcuni bisogni di fondo che sono bisogni psicologici che in qualche misura strutturano questi temi. Per esempio, il bisogno di difendersi da certe paure primarie, da certe angosce particolari come l'angoscia della morte.

Ora, di questa tematica è interessante soffermarsi sul problema del sentimento di colpa. Il sentimento di colpa è stato trattato da Freud in una maniera che tuttora mantiene una propria validità. Tenete conto del fatto che il pensiero freudiano è ormai un po' vecchio. In larga misura è da considerarsi superato, salvo per gli adepti più fedeli alla "chiesa" freudiana (lo dico un po' scherzosamente, si capisce!), perché è un modo di interpretare la psiche umana, i comportamenti umani, che fa ricorso molto ampio e anzi, addirittura dominante, a discorsi di carattere retorico, metaforico. Esso non è un'ermeneutica a carattere pienamente scientifico. Allora, che cosa dice Freud su questa tematica del senso di colpa? Freud fa un discorso abbastanza semplice eppure nella sua genericità, in qualche modo anche nella sua metaforicità, il suo discorso conserva un suo valore e un suo interesse anche oggi. Freud sostanzialmente dice: l'individuo preso come individuo singolo, per esempio nel suo aspetto più semplice, il bambino preso nella sua naturalità, non ha regole, non conosce il problema del darsi una

disciplina. Le regole in qualche maniera gli devono essere imposte. L'individuo preso nella sua naturalità è un selvaggio. È un soggetto che vuole tutto e subito, non soltanto non tiene conto del fatto che ci sono gli altri, e che ci sono delle regole sociali da rispettare se si vuole averne un minimo di benefici, ma non tiene neanche conto del fatto che non si può avere contemporaneamente, come dire, l'uovo oggi e la gallina domani. L'individuo tende a volere l'uovo oggi in ogni caso, e magari anche la gallina domani. Allora Freud dice: l'individuo che si trova in mezzo, l'individuo, il bambino, in una società che è coercitiva, è un essere polimorfo, sarà la famiglia che mentalmente e giustamente gli imporrà delle regole. Gli imporrà sia la necessità di tenere conto della realtà; tenere conto delle cose più banali (non si può mettere le dita nella spina della luce perché si piglia la scossa) ma anche e soprattutto di tenere conto del fatto che c'è un'autorità.

Ora, attraverso un meccanismo su cui non mi soffermo, anche perché è un pochino stiracchiato, Freud sostiene che l'individuo in questa situazione fa la seguente cosa. Fa un'operazione a cui alludevo prima: interiorizza l'autorità; ovvero, sostituisce dentro di sé il singolo individuo, interiorizza dentro di sé la figura del padre o della madre che dicono: "devi fare questo, non devi fare quest'altro" e entra in un dialogo difficile con quello che possiamo benissimo chiamare la propria coscienza (coscienza nel senso di coscienza morale che non è altro dall'interiorizzazione della figura genitoriale). Su questo, Freud inserisce una considerazione interessante dal carattere, potremmo dire, storico-culturale. Cioè, che esiste un parallelo fra il bambino e il selvaggio e fra l'adulto e l'individuo civilizzato. La società primitiva, la società dei selvaggi, non sto a soffermarmi nella sottigliezza, cacciatore o raccoglitore che fosse questo nostro progenitore, era una società in cui gli individui potevano quasi fare ciò che volevano. Le regole erano poche ed erano semplici. Quindi la necessità di interiorizzare l'autorità era una necessità a cui l'individuo poteva andare incontro abbastanza beatamente. L'autorità veniva interiorizzata facilmente. La società moderna, dice Freud, la società civile, quella che potremo chiamare oggi la società industriale, impone all'individuo una sorte di autocoercizione, cioè gli impone di interiorizzare l'autorità fino al punto da far regolare da questa autorità interiore tutti i suoi atti quotidiani.

E qui non si tratta soltanto di una autorità etica, si tratta anche, e anzi in primo luogo, del fatto che l'individuo si trova a dover pagare la propria istintualità e spontaneità, ed è costretto quindi l'individuo a calcolare e misurare ognuno dei suoi atti. Per esempio deve imparare

a essere preciso e puntuale. La società industriale, (qui non è soltanto Freud a dirlo, sono piuttosto i post-freudiani) e in particolare le società industriali avanzate sono società in cui l'individuo può essere impiegato al meglio soltanto se, anziché essere spontaneo e approssimativo, impara a essere una persona affidabile, a guardare l'orologio, a essere preciso in ciò che fa (non può un operaio fare un pezzo alla buona, non può, lo deve fare preciso, deve imparare le misure). Ma con questo, e inscindibilmente l'individuo interiorizza un'autodisciplina, non soltanto sul piano degli atti quotidiani ma anche sul piano etico che in qualche modo (questo è il punto cruciale) costituisce una forzatura nei confronti della sua spontaneità, potremmo dire della sua animalità. In altre parole, dice Freud, l'individuo della società industriale avanzata è un individuo in cui le necessità di autorepressione (nel senso più ampio, compresa la precisione, quella che possiamo chiamare l'ossessività) sono tali, da costituire un pesante sacrificio per la sua istintualità. L'individuo diventa un represso e perde la percezione di ciò che desidera o non desidera, oltre a perdere la possibilità di potersi comportare in modo spontaneo. Che cosa ha a che fare questo col senso di colpa? Ha a che fare parecchio, perché il modo in cui l'individuo avverte che non sta eventualmente facendo quello che deve fare, è il senso di colpa. Non soltanto, quindi, l'individuo della società industriale avanzata si sente in colpa quando ruba, si sente in colpa anche quando non è puntuale o non è preciso, si sente in colpa ogni volta che è spontaneo, si sente in colpa ogni volta che è più istintivo, che è razionale.

Tutto questo può essere criticato da vari punti di vista, e io dirò subito un punto di vista da cui può essere criticato. Però c'è anche da dire che questo tipo di orientamento ha probabilmente qualcosa di reale sul piano molto empirico. Nel senso che se noi, che ci occupiamo di psicologia e di problemi di disagio umano, andiamo a vedere come si struttura il disagio umano nella società in cui viviamo, comprendiamo come esso si strutturi largamente intorno al senso di colpa. È un po' come se gli individui soffrissero per un eccesso di senso di colpa. E qui può soccorrerci un altro punto di vista di Freud, un po' immaginoso, che però dice bene come stanno le cose. Freud distingue all'interno della struttura psichica un Io e un Super-io. L'Io in senso freudiano è quella parte della struttura psichica dell'individuo che afferma il principio di realtà, che in qualche modo filtra la realtà e che ne tiene conto in modo concreto, che sa fare i conti con la realtà. E qui non si tratta solo della realtà esterna, ma anche della propria realtà interna, cioè l'Io nella sua forma più consapevole e più matura

è anche capace di tenere conto realisticamente del fatto che dall'interno del mio inconscio vengono delle richieste che a volta sono disturbanti perché sono aggressive, libidiche o perché hanno a che vedere con il sentimento di angoscia. L'Io media, gestisce queste cose in modo tale da permettere all'individuo di sopravvivere in modo ottimale. È il principio della utilizzazione della realtà interna o dei propri istinti interni. Il principio di realtà. Freud distingue però l'Io dal Super-io. Il Super-io è precisamente quella istanza morale che ci dice che non dobbiamo fare questo oppure che ci fa sentire in colpa. Ma il tratto generale di Freud, da questo punto di vista, è di sostenere che questo Super-io nella nostra società è sempre qualcosa di patologico. Che cosa succede? Succede che invece di regolare le nostre azioni sulla base di un principio di realtà, l'io si basa su un principio molto più irrazionale, che è quello di non fare certe cose o farne certe altre unicamente per sedare il proprio senso di colpa. Freud suggerisce, lo dico con la mia terminologia, un'idea. Il Super-io è un'istanza che sequestra dentro di sé il masochismo, la pulsione di morte, e lo rivolge contro l'individuo. In sostanza, Freud dice: ognuno ha una carica istintiva, che in parte viene rivolta all'esterno sotto forma di competitività, dall'altro lato questa distruttività dell'individuo nella misura in cui egli si sente in colpa, se non la rivolge all'esterno finisce per rivolgerla all'interno. L'individuo diventa un masochista, masochista non perché gode nel soffrire, ma perché nel punirsi si mette tranquillo. Allora da qui deriva un principio empirico abbastanza valido e cioè che il senso di colpa nell'insieme è cattivo consigliere.

Perché è qualche cosa che parte da una considerazione realistica delle esigenze nostre e degli altri, parte da un presupposto di "dover essere" che è infantile e primitivo. Il senso di colpa obbedisce ad un Super-io come istanza morale interiorizzata, un Super-io severo, infantile e irrazionale. Non è mai maturo il Super-io. Naturalmente esistono delle persone che non hanno un Super-io o ne hanno molto poco, sono persone che si mettono nei guai e che mettono nei guai soprattutto gli altri, perché fanno tutto quello che gli passa per la testa. Non hanno freni morali. Freud identificava queste persone, in pratica, come perversi ma in realtà è più complesso. Però non c'è dubbio che la maggior parte delle persone abbiano il problema di avere un Io che funziona troppo male e un Super-io che funziona anche troppo bene. Su questo si inseriscono poi delle considerazioni cliniche e cioè che c'è una serie di fattori che rendono l'Io fragile. Un'Io fragile che il soggetto compensa dandosi delle regole rigide, infantili, colpevolizzanti, irrazionali alle quali uniformerà il suo comportamento. Questo tipo di

considerazione è interessante, perché colloca una parte della tematica di cui ci stiamo occupando in questi giorni in una luce che è quella del rapporto fra una convivenza armonica e una convivenza basata sul senso di colpa. Ecco, io vorrei introdurre un punto che è importante e che rappresenta una correzione rispetto ai principi freudiani. La concezione dell'individuo in Freud è sostanzialmente quella di Hobbes. Secondo il filosofo inglese Hobbes, l'individuo preso come singolo, visto nella sua naturalità, per esempio da bambino, è totalmente egoista, totalmente anarchico. È in sostanza una bestia, ma una bestia nel senso più ingenuo e più tradizionale del termine *(homo homini lupus)*.

La convivenza e il formarsi di regole etiche sono qualcosa che la società impone all'individuo. Secondo Hobbes vale il principio del sovrano, della volontà sovrana, secondo Freud a decidere è essenzialmente l'interiorizzazione della figura paterna, la legge del padre che, in parte, per un motivo di osservazione scientifica, in parte per un'interpretazione della fondazione antropologica dell'uomo cercata nell'orda primordiale che uccide, sbrana ed incorpora la carne ancora fresca del padre, é l'interdetto da cui nasce la società. Il risultato, in ambedue i casi, è che ogni relazione, che sia la cooperazione, o la stessa comunità, è in qualche modo artificiale, viene da fuori. Questa concezione, però, è totalmente superata. Per un motivo metodologico e in parte per una ragione scientifica, di osservazione scientifica. Da un punto di vista metodologico ci si può chiedere validamente se sia giusto considerare l'individuo come un individuo solo, autonomo, come se fosse caduto dalla luna, che poi si mette in rapporto con gli altri. Se noi osserviamo qualsiasi individuo, notiamo che questo individuo è da sempre in rapporto con gli altri. Anche prima di nascere un bambino è in rapporto con la madre. Nel momento che nasce non è affatto un nomade isolato (Freud credeva che il neonato non comunicasse) ma comunica ed esiste nella relazione. Ciò equivale a dire che noi non possiamo cogliere l'individuo se non nei suoi rapporti. Quindi l'individuo da solo non esiste, non è che prima esiste e poi è costretto a socializzare, come Freud sosteneva del neonato, che a malincuore si mette in rapporto col mondo, perché preferirebbe starsene per conto suo. Le considerazioni a carattere biologico riguardano il fatto che la cooperazione è un fenomeno naturale sia negli animali sia negli esseri umani. Non mi soffermo su questo perché è una cosa ampiamente dimostrata. Noi potremmo dire, schematizzando un poco, che gli esseri umani sono, come qualche specie animale, esseri in parte individualistici e in parte no, in parte cooperativi, in parte

competitivi. Il fatto interessante è che in rapporto a questa tematica sono state studiate le modalità con cui avvengono forme di cooperazione spontanea. Uno dei temi più interessanti su cui non mi posso soffermare adesso e che ha tenuto occupato in particolare gli etologi degli ultimi decenni è il tema dell'altruismo, o se vogliamo della generosità, del sacrificarsi per gli altri. Si è scoperto che l'altruismo è un fatto naturale, esiste anche negli animali.

E allora ci si chiede perché mai un animale deve trovarsi in una situazione di vedere qualche volta diminuite le sue possibilità di vita a favore di un altro animale, perché deve sacrificarsi per qualcun altro. E qui sono state date varie spiegazioni al riguardo, che sostanzialmente si possono riassumere nelle due seguenti: una è il problema dell'altruismo fra individui, parenti stretti che hanno un motivo particolare per essere altruisti, e l'altra, l'altruismo fra individui che non sono parenti stretti e che si configura come forma di altruismo reciproco, cioè io faccio del bene a te perché domani tu fai del bene a me. Tutta questa tematica è interessante perché in qualche maniera ricolloca in modo diverso l'intero problema dei fondamenti dell'etica. Da un lato quindi, per rifarci ancora a De Martino, noi vediamo che i fondamenti delle norme, quindi anche di tutti quei costrutti che sono relativi all'errore, al peccato, alla colpa, si rivelano più o meno razionali, razionalizzati, mitologizzati. Da un lato, vediamo tutte queste norme di cui noi possiamo ritrovare l'origine nella storia degli uomini, la storia delle modalità con cui gli uomini stabiliscono dei rapporti cooperativi fra loro, da un altro lato noi vediamo che esse hanno anche un'origine naturalistica e non storica, in quanto osservando gli animali noi possiamo supporre che esista astrattamente una tendenza spontanea degli individui a formare delle attività cooperative e anche a darsi delle modalità di altruismo che non sono derivate da un'etica razionalizzata, ma, per così dire, da necessità spontanee e pre-riflessive di convivenza. Naturalmente nella specie umana le forme della convivenza sono subito sussunte nelle modalità socio-culturali. Ma noi ne possiamo in qualche modo astrarre alcune caratteristiche, esaminando in che maniera l'essere umano e soprattutto il bambino esprima alcune tendenze che possiamo ritenere di natura innata. È chiaro che il problema della modalità di convivenza come ottimazione delle possibilità di ciascuno all'interno di un gruppo armonico, dipendano da un'interazione di fattori diversi in cui entrano anche delle formazioni culturali (i miti, le religioni, le leggi, le regole del vivere civile, le forme della moralità codificata) ma scopriamo al tempo stesso che queste formazioni culturali, che in qualche maniera

collochiamo nel cielo delle idee per poi trarre dei principi di vita, nascono dall'interno di esigenze spontanee, su cui fra l'altro abbiamo qualche volta la sensazione che gli animali stessi possono darci delle lezioni.

Un ultimo riferimento alla questione dell'errore. Il problema dell'errore è in campo etico il problema di come nascono delle scelte disfunzionali di cui il soggetto si da delle spiegazioni non congruenti.

Fallire il bersaglio.
Esegesi del concetto di colpa.
GIUSEPPE BARBAGLIO

La Bibbia ne parla molto, non c'è dubbio, tanto la Bibbia ebraica come la Bibbia cristiana. In proposito vorrei fare tre osservazioni. Primo: Nei testi biblici si riscontra la terminologia del peccato (in greco *amartanein, amartia, amartêma,* e in ebraico *'batta*) ma poi ci sono altri termini similari. "Colpa" invece è poco presente, almeno nel linguaggio greco. Ora il senso originario del verbo *bamartano* è "fallire il bersaglio" (alfa è privativo). Indica in concreto una freccia che invece di colpire il bersaglio, devia. Ciò spiega la presenza nella nostra lingua del vocabolo "mancare": mancare verso Dio, mancare verso gli altri. Indubbiamente sono espressioni che derivano dal significato originario del verbo greco *bamartano.*

L'altro termine del nostro tema, errore, in greco è *planao*, da cui per esempio, deriva il nostro "pianeta", corpo celeste errabondo nello spazio. Ora, errore può significare due situazioni diverse: o errare nel senso di una persona che va errabonda nel deserto - in un credo primitivo della tradizione ebraica si confessava: mio padre era un arameo errante, cioè non aveva fissa dimora - oppure si intende una via maestra da cui si devia, infilando scorciatoie o vie che non conducono al traguardo prefissato.

Ora, il mondo greco ha colto gli erramenti dell'uomo come l'effetto dell'ignoranza, dell'*anoia*: è per ignoranza che l'uomo erra, esce dalla strada, devia. Di conseguenza i greci tendevano a vedere la conoscenza come radice della salvezza. Questo filone è stato ripreso, con ben altro accento, nella gnosi, sistema filosofico molto complesso in cui ci sono confluiti diversi filoni culturali, anche di matrice giudaica: gli gnostici vedono la salvezza nella conoscenza, una conoscenza di se stessi, della propria identità smarrita quando l'anima umana è stata gettata in questo mondo e rivestita di carne, ma ricuperabile attraverso la rivelazione portata in terra dal Logos celeste.

Invece nella percezione biblica l'errore non è connesso con la non conoscenza o ignoranza, ma è sempre visto in una prospettiva *bamartiologica.* Il peccato, se così vogliamo dire, è un deviare dalle vie della verità, vale a dire dall'adorazione del vero Dio (verità in senso ebraico, non greco).

Vorrei far notare in proposito che una delle categorie fondamentali della percezione etica della Bibbia, è la via, tant'è vero che il movi-

mento cristiano agli inizi non aveva ancora un nome - soltanto ad Antiochia, grosso modo, potremmo dire nel 40 d.c. i discepoli di Gesù si sono chiamati 'cristiani' - e si chiamò "la via" *(ho odos).*

Terzo termine "la colpa": in greco abbiamo l'aggettivo *enechos*, che è in primo piano vuol dire portare la responsabilità di un crimine, di un delitto, di un'azione riprovevole, il che comporta una pena. Ritorno un attimo indietro sull'errore, le cui cause per la Bibbia sono o l'uomo che erra per proprio conto o - un elemento molto sottolineato nella Bibbia - c'é chi fa errare l'uomo: il seduttore, colui che inganna, miticamente anche il seduttore o tentatore per eccellenza, Satana.

Tornando alla colpa, notiamo che "la colpa", nella terminologia greca, si presenta come un concetto giuridico: la colpa è il delitto compiuto dalla persona, che perciò viene riconosciuta colpevole e, dunque, verrà punita. Nella Bibbia, il senso di colpa trova qualche espressione qua e là; gli autori biblici non sono molto attenti al fare e all'essere dell'uomo, e molto meno ancora al mondo dei sentimenti e delle emozioni. Per questo il senso di colpa che genera angoscia nella psiche umana, come è tipico della nostra sensibilità moderna, è meno sottolineato nella Bibbia; qualcosa troviamo nelle preghiere penitenziali, in alcuni salmi, per esempio, dove però è fondamentale, non tanto il senso angoscioso della colpa, quanto piuttosto la coscienza di avere errato, di avere peccato. Esprime piuttosto l'assunzione della propria responsabilità. E questo perché l'uomo della Bibbia si rapporta a Dio come colui che perdona e libera. L'orante biblico è una persona consapevole del proprio peccato e chiede perdono a Dio, nella fiducia certa di essere perdonato e di nuovo accolto.

La seconda osservazione generale è che di peccato, di colpa e di errore la Bibbia ne parla soprattutto in riferimento a Dio, cioè in una chiave interpretativa religiosa. Il che non avviene nel mondo greco dove l'errore dell'uomo, il peccato, *hamartanein*, fallire il bersaglio, è il risultato del fato, dell'*ananke*. È stato citato molto bene da Rossana Rossanda il mondo della tragedia greca; dove impera, mi sembra, un senso d'oppressione di fronte al male radicale che colpisce l'uomo e lo lascia senza vie d'uscita. Si erra per la non conoscenza: non per niente Edipo si acceca. Simbolo di una condizione che lo ha portato in una situazione tragica. Edipo, in realtà soggettivamente non ha nessuna colpa, perché non lo sapeva di unirsi alla madre, non sapeva di uccidere il padre, ma l'ha fatto e l'ha fatto perché incombeva su di lui questa *ananke*, un destino atroce. Il mondo greco ha sentito la tragedia umana: l'uomo non ha vie di scampo, nessuna prospettiva radicale di soluzione, di liberazione. Soltanto la conoscenza svela il

bene. Ed i filosofi si sono appellati proprio alla necessità dell'educazione (*paideia*) della conoscenza (*gnosis*).

Invece, il mondo biblico ha come punto di riferimento etico che con il suo volere e la sua legge costituisce ciò che è bene e quello che è male. Fondamentale è questo concetto di legge e di comandamento in rapporto a cui l'uomo pecca o fa il bene. Per esempio, nel famoso salmo "Miserere", quando Davide prende coscienza del suo crimine, del suo duplice crimine, adultero e omicida di Uria, egli esprime questa consapevolezza dicendo: "O Dio, contro te, contro te solo, io ho peccato". Certo aveva peccato contro Uria, gli aveva preso la moglie, l'aveva ucciso, ma nella percezione religiosa questo male antropologico viene vissuto come un male teologico: Davide ha disatteso e trasgredito il volere di Dio, la sua legge. Direi di più: si è opposto a Dio. Vi emerge così un altro aspetto biblico del peccato: è ribellione, cioè non accettare la volontà del creatore e del Dio dell'alleanza sulla propria vita, non voler camminare nei sentieri indicati dalla parola di Dio.

La terza osservazione generale che vorrei fare: la Bibbia non si interessa molto del peccato, dell'errore e della colpa per se stessi, che non ne sono affatto l'oggetto primario. L'oggetto primario è il Dio di grazia, del perdono, della liberazione, della salvezza. Ma proprio per questo, l'altra faccia della medaglia è l'uomo da salvare. Se Dio lo salva vuol dire che l'uomo ha bisogno di essere salvato. Il discorso del peccato è un discorso secondo: di fronte al Dio della salvezza, vissuto nella fede, l'uomo biblico ha naturalmente maturato una percezione forte del peccato, dell'errore e del male come esperienza della sua esistenza.

In realtà, questa percezione teologica del peccato, visto di fronte al Dio della propria fede, è il punto d'arrivo di una lunga evoluzione culturale ed etica. Si parte dalla categoria, importantissima nella Bibbia ebraica, soprattutto, che sarà poi superata, la categoria dell'impurità. L'impurità non è un concetto etico o morale, ma culturale, è ciò che impedisce la partecipazione al culto. Perché si riteneva che chi entrava nella sfera dell'impurità, per esempio la donna in stato mestruale, era esclusa dai riti? Puro e impuro sono categorie primordiali che indicano l'essere sotto l'influsso delle forze della vita o delle forze della morte. Si riteneva, per esempio, che il flusso mestruale, il sangue, evocassero i fantasmi delle forze della morte. Non per niente, per esempio, un cadavere era impuro e rendeva impuri tutti quelli che ne venivano in contatto. Quindi nessuna responsabilità soggettiva: chi aveva un cadavere in casa se lo teneva e si rendeva impuro, contaminato dalle forze

della morte e per questo era escluso dal culto che, prendete Dio, era inteso come la sfera delle forze della vita. L'impurità era un tabù. E per uscire dalla sfera delle forze della morte si andava al tempio, si offrivano sacrifici di purificazione, ottenendo di essere sottratti agli assalti delle forze della vita, di cui Dio era la fonte.

Tutto questo mondo del puro e dell'impuro, sul quale si era fondato il culto israelitico con i sacrifici che rendono puri, era al di fuori della realtà etica, perché al di fuori della responsabilità della persona. Un mondo culturale e tabuistico che in Gesù e nella Chiesa dei primi tempi ha avuto una soluzione assolutamente radicale: ricordiamo la parola di Gesù in *Marco 7,15*: "Non è ciò che entra nell'uomo a contaminarlo" cioè a gettarlo in braccio alla morte, come determinati cibi, la carne di porco, per esempio, "ma ciò che esce dall'uomo". E l'interpretazione della Chiesa primitiva precisa: "Dal cuore dell'uomo infatti escono gli omicidi, gli adulteri, le cupidigie". Per dire, che la sede delle forze della morte sta nel cuore dell'uomo, nel suo centro decisionale. La sede delle forze della vita e delle forze della morte è interiorizzata nell'uomo.

Partiti da percezioni psicologiche, tabuistiche del peccato, gli uomini della Bibbia hanno purificato il senso del peccato alla luce della fede nel Dio liberatore e salvatore. Il Dio che si disvela come colui che perdona è, nello stesso tempo, colui che disvela l'uomo a se stesso, in quanto essere bisognoso di salvezza e dunque peccatore. Sta qui l'elemento più originale: Paolo, Giovanni e anche altre voci, partendo da una considerazione fenomenologica ed empirica dei peccati sono andati alla ricerca del peccato, di ciò che è la ragione dei peccati, degli erramenti.

Nei Vangeli si tratta dei peccati e del perdono dei peccati concesso da Gesù. Perdono in questo senso: assicurazione al peccatore che il suo peccato o errore non pregiudica nuove scelte o comportamenti positivi. Il perdono non è visto come un colpo di spugna, bensì, come dire, un atto di fiducia, in nome di Dio, nelle possibilità della persona. Il nucleo della teologia paolina invece parte dall'incontro mistico con il Gesù risorto. Ed è Cristo risorto che attira la sua attenzione, non il Gesù di Nazarath. E lo si capisce. Mettiamo in conto, dice Paolo, che Gesù ha detto questo e quello; se io sono dominato dal Peccato, allora quelle sue parole non hanno gran valore per me. Egli è il risorto, diventato per azione di Dio spirito vivificante (*pneuma zoopoieun*). Lo spirito è la forza divina che crea vita. Gesù risorto è il catalizzatore di questa forza divina creatrice di vita.

Ora, se Paolo incontra sulla via di Damasco Cristo come spirito vivificante, rispecchiandosi si ritrova spiritualmente morto, persona che chiede di essere vivificata. Lui che pure era un santo, un perfetto osservante della legge divina! E riflette: "Ma guarda, io che ero un santo sono andato poi a perseguitare la Chiesa di Cristo". E questo, proprio, per la sua santità, per la difesa della legge divina. In breve, ha capito che nell'uomo c'è uno smarrimento radicale, che l'uomo è schiavizzato dal peccato, da un'irresistibile dinamica egocentrica che lo chiude in se stesso, che l'uomo è bisognoso di essere riscattato per una vita piena d'amore. Con Paolo possiamo dire che il peccato è l'impotenza di amare, un'impotenza personale, ma anche sociale, politica, un'impotenza generale.

Vorrei precisare che in Paolo l'interesse non verte sulle norme. Il centro strutturale della sua teologia sono le forze in campo. E l'uomo è il campo in cui forze contrarie si battono. La persona è contesa tra un vivere per se stessi, nella chiusura egocentrica ed autocratica, e un vivere per gli altri nella comunicazione paritetica, nel dialogo con gli altri e quindi con Dio.

Io vorrei arrivare a questo traguardo, dice Paolo, ma non ce la faccio, perché il mio agire è contraddittorio con il mio anelito. È questo il peccato, al singolare, per Paolo. Egli vedeva soluzione non nel perdono dei peccati, che si ripetono continuamente, ma in un evento di radicale liberazione, atteso dall'iniziativa di Dio che dona all'uomo una nuova dinamica d'amore, lo spirito che dà la vita, per cui si può amare.

Determinante è essere agiti dallo spirito (*pneumati agesthai*), lasciarsi guidare dal dinamismo nuovo contro il dinamismo perverso. Per questo dice ai credenti, che essi non sono più sotto la legge, ma sotto la grazia (*Romani*, 6). L'importante - dice - è lasciarsi guidare dallo spirito, da questo dinamismo nuovo. È strano che Paolo sia passato per un moralista. Il solo fatto che non parla mai dei peccati, vuol dire che non lo è affatto, se è vero che il moralista determina il catalogo dei peccati da evitare. Paolo non si cura del dovere per l'uomo, bensì del suo potere, un potere di grazia, di condurre una vita d'amore.

Qualcosa di simile aveva intuito già Ezechiéle, che aveva osservato come il popolo d'Israele fosse attratto dagli idoli, cioè tendesse e all'adorazione del mondo invece che l'adorazione del Creatore e piegava le ginocchia davanti alle cose e agli altri invece che davanti al Creatore. Dice: "Gli idoli si sono installati nel cuore dell'uomo". Cuore non vuol dire centro affettivo, come per noi, ma il centro decisionale.

Intende dire il profeta: là dove l'uomo decide, c'è un meccanismo perverso, quello idolatrico, per cui le scelte delle persone sono idolatriche. Non per nulla che Geremia invocava una nuova alleanza, consistente non nel dare una nuova legge perfezionata e aggiornata, ma nel fatto che Dio donerà il suo spirito. Ed Ezechiele sulla stessa onda, dirà: "Dio toglierà dal petto delle persone il cuore di pietra (insensibile) e vi immetterà un cuore di carne (sensibile)".

E risalendo all'indietro la tradizione jahvistica, che attorno all'800 prima di Cristo ha fatto questa grande sintesi della storia del popolo a partire dalla creazione confluita poi nel nostro Pentateuco, afferma: "L'uomo è peccatore fin dall'inizio". Nella percezione biblica quando si dice che una realtà è originaria, vuol dire che è una realtà determinante, non è un accidente capitato per caso. Quando si parla di peccato originale nella Bibbia, l'occhio è sul presente, percepisce una situazione drammatica di peccati, di crudeltà, di violenza: *homo homini lupus* è la storia di Lamach, un fosco discendente di Caino, che impersona l'uomo. D'altra parte narrare dell'uomo creato nel giardino, vuol dire che la situazione di peccato non costituisce la natura dell'uomo; se così fosse, del resto, non ci sarebbe più nulla da fare. No, il peccato è entrato nella storia, e gli uomini lo hanno fatto proprio con le loro scelte storiche negative.

In breve, la storia umana è storia di peccato: universalità e radicalità del peccato. L'uomo della Bibbia non ha mai banalizzato il male morale, anzi, se c'è, in essa, una percezione chiara, è quella di aver colto con forza la drammaticità della condizione umana, la drammaticità di quest'uomo chiamato alla vita, a cui sono stati insegnati i cammini, le vie eppure che devia e non sa dirigere i suoi passi: uno smarrimento che non è di un giorno, che si è creato nella storia progressivamente, consolidandosi.

Per questo Paolo, non guarda ai peccati dell'uomo ma al peccato che domina l'uomo, che è la radice dei peccati e degli erramenti umani. Non si tratta di un singolo peccato che li comprende tutti, bensì di un dinamismo che si è impossessato storicamente dell'uomo e lo schiavizza. Per usare un'espressione psicoanalitica, è come un super-io tirannico, che porta l'io alla morte di fronte a cui l'io dell'uomo è ridotto ad uno zimbello. Anche i rabbini più tardi parleranno di due istinti, buono e malvagio, che guidano le scelte e le azioni umane. E come rimedio continuano a dire, Dio ha dato all'uomo la legge perché possa contrastare l'istinto del male e seguire quello del bene. Ma per Paolo la legge è semplicemente impotente a creare vita. Ci vuole ben altro, appunto la presenza del Cristo risorto,

che dona al credente, a colui che gli si affida, la libertà positiva di amare contrastando vittoriosamente il dinamismo del peccato.

Egli ha percepito che i cammini della vita sono nell'ordine del dono di amore. E dice di se stesso: "Quando ho incontrato Cristo, ho percepito che la ricerca della mia giustizia era come sterco", una parola molto forte, "e a quel punto ho capito che per me vale la giustizia che viene da Dio": l'uomo si realizza nel dono scambiato, non secondo il codice del dovuto e del merito. E questo cambia il contenuto oggettivo del peccato: non è più la semplice trasgressione di una legge, non è più deviare da quei sentieri indicati dai dieci comandamenti, dai seicento comandamenti della tradizione rabbinica. "La vita maestra è l'agape" (*Corinti, 1,13*). Si scopre peccatore, scopre il peccato in lui, in quanto si specchia davanti al Cristo risorto, colui che dona la capacità di amare e di donare.

Per concludere, voglio leggere alcuni passi della *Lettera ai Romani.* Il mondo di allora divideva l'umanità in greci e barbari, quelli che parlavano greco e quelli che l'ignoravano. Dal punto di vista religioso proprio di un ebreo, Paolo vede l'umanità divisa in giudei e greci, circoncisi ed incirconcisi; privilegiati e nude vite, dal punto di vista religioso ebraico. Paolo dice: gli uomini sono uguali, tutti gli uomini sono assoggettati al potere dispotico del peccato e sono destinati alla morte eterna, alla perdizione. Paolo però non sta nel mito, non fa riferimento ad un diavolo, ad un demone terribile che ha afferrato l'umanità e l'ha fatta schiava. Il peccato è entrato nel mondo e vi si è installato, perché tutti hanno peccato. Ma egli continua arrivando al suo scopo prefissato: "Dove ha abbondato il peccato", (la *hamartia*), ha sovrabbondato, la grazia (la *charis*, cioè l'iniziativa gratuita di Dio) mediante Cristo" (*Rom.* 5,20). Questo su base di assoluta parità per tutti gli uomini.

E in *Romani*, 7 conclude la sua presentazione dell'uomo dominato dal peccato con questo grido: "Chi mi potrà mai liberare da questo essere che è votato alla morte eterna?". E precisa: "Il volere è in mio potere, ma non il fare"; vale a dire mi manca del tutto la realizzazione dell'anelito al bene e all'amore. Infatti, continua, "io non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio". Ma aggiunge subito un canto di lode: "Siano rese grazie a Dio mediante Gesù Cristo".

Per questo Paolo non si interessa minimamente alla conversione dei peccatori, al perdono dei peccati. Perché nella sua percezione drammatica dell'essere umano, l'uomo perdonato ritorna a peccare. Allora invoca la liberazione dal peccato, dal dinamismo perverso, da questo Super-io. La salvezza è il riscatto dell'uomo, la sua liberazione, perché

non ci sia la suddetta frattura fra volere e fare e l'uomo non sia più dissociato tra l'anelito e il suo perseguimento fattivo.

Per Paolo, è importante la metamorfosi del centro decisionale dell'uomo, mediante la grazia, il dono dello Spirito, il Cristo risorto, in modo che la persona non sia più dominata dal peccato. Ovvero, che il dinamismo del peccato sia contrastato validamente da un nuovo dinamismo positivo e creativo di vita. Paolo lo chiama anche lo spirito, effetto dell'azione trasformante dello Spirito Santo, che crea in noi quello che Ezechiele chiamava il cuore nuovo. Ed è una percezione contro la sensazione che lui aveva prima della folgorazione, che invece di osservare i comandamenti, voleva significare non fallire il bersaglio.

Siamo partiti dal senso originario del peccato (*hamartia*) che indica il cammino dell'uomo che fallisce il bersaglio. Giungiamo ora a vedere l'altra faccia della medaglia, la salvezza consistente nel dono fatto all'uomo perché non fallisca il bersaglio della sua vita come persona, come gruppo sociale, popolo, storia, umanità.

Colpa e peccato nel Cristianesimo.

Alessandro Barban

Sono monaco camaldolese e insegno teologia dogmatica al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma. Affronterò la tematica della colpa e del perdono da un punto di vista teologico, non da un punto di vista catechistico o semplicemente religioso ma, nello specifico, dal punto di vista della teologia cristiana. Vorrei cominciare riflettendo su un autore, Hans Blumenberg, che, nel suo libro *La legittimità dell'età moderna*, pone come tratto saliente del passaggio tra mondo sacrale, religioso, e l'età moderna, la nuova età nella quale siamo collocati, la risposta differente al quesito del male. Egli illustra quali tipi di risposte ci sono state lungo la storia dell'Occidente. Io vorrei ricordare qui le tre risposte fondamentali che Blumenberg ricorda in questo testo: la prima risposta, potremmo dire, è quella di tipo gnostico, della gnosi come idea filosofica e religiosa insieme, perché la gnosi nell'antichità era unica, costituiva un unico evento. Secondo la gnosi, ove le varie scuole hanno sviluppato un loro sistema ma dentro questa unica idea portante, questo mondo è negativo, questo uomo concreto nella storia fa del male. Tutti noi siamo espressione del negativo. La gnosi è portatrice di uno sguardo pessimistico sulla realtà. Questo mondo è caduto, è caduto da una situazione quasi perfetta di realtà che loro chiamano *pneuma*, pienezza, compimento. C'è stata una ribellione angelica, o addirittura in alcune tradizioni, dello stesso Demiurgo che ha creato questo mondo, una ribellione dentro questa realtà perfetta del *pneuma* e quindi tutta la realtà, tutto l'universo, la terra, il mondo, tutte le cose sono cadute, sono divenuti enti dall'essere perfetto, si sono costituiti negli enti che noi conosciamo. Questo sistema filosofico-religioso comprendeva sostanzialmente un mondo perfetto, buono, e un mondo imperfetto, malvagio, negativo, che era corrispondente a questo mondo. Mondo, nel suo complesso, in cui l'uomo era diviso fondamentalmente in tre classi: l'uomo sarchico, cioè della carne e questo uomo non aveva possibilità di salvezza, era l'uomo più macchiato, faceva parte della realtà del mondo più mondana, della *sârx*, della carne. Quest'uomo era impuro, era una specie di paria che non si doveva neppure frequentare, perché si dedicava al potere, al sesso, al denaro. Si dedicava alla realtà più materiale del mondo, e si credeva autosufficiente: era l'uomo sarchico, che non aveva salvezza. Una seconda classe superiore e intermedia, era chiamata l'uomo psichico, cioè l'uomo razionale, l'uomo che pensava, che non si identificava con

gli enti, e che a un certo punto scopriva al suo interno una scintilla che era la memoria di questo mondo perfetto che stava in cielo, in alto. E allora l'uomo psichico metteva in atto tutta un'ascesi di ordine religioso per diventare buono, sempre più buono e aspirare a questo mondo, e ritornare con la morte a questo mondo perfetto. Infine c'era una minoranza di eletti, una terza categoria che erano gli uomini pneumatici, cioè spirituali, totalmente dediti allo spirito, che non avevano niente a che fare con le cose di questo mondo, che non avevano rapporto con gli enti, e quindi non erano uomini sarchici, non erano uomini psichici, ma erano uomini pneumatizzati, totalmente riempiti, rivestiti di luce e di pace religiose. Questi uomini erano sicuramente destinati a questo bene. Le donne erano esonerate del tutto da questo discorso. La donna rappresentava una categoria ancora inferiore, perché era a contatto col sangue ed il sangue aveva tutta una simbolica negativa e non positiva. Per la gnosi, quindi, il male c'è perché è provenuto da questa caduta d'ordine cosmico, cosmologico. È una risposta di ordine cosmologico. Il Cristianesimo è la seconda risposta seria al problema del male. Fino ad Agostino non si parla assolutamente del peccato originale. È una invenzione di Sant'Agostino il peccato originale. Non se ne parla mai nei padri greci. Ma, perché è importante questa nozione del peccato originale? Nella tradizione ebraica i testi della colpa originale non erano molto trattati, perché quei testi, come noi sappiamo oggi dall'esegesi moderna, sono nati in un certo contesto a contatto con la cultura babilonese dove era presente il mito primordiale della caduta, di un errore da parte dell'uomo. Mito, la cui epifania risuona anche nella Bibbia. L'autore biblico vuole rispondere, vuole dare la sua risposta in analogia ai miti che erano narrati in terra babilonese. Tuttavia questo racconto mitologico non aveva mai fatto una grande breccia nella tradizione ebraica. La tradizione ebraica è, infatti, molto concreta, molto storica, non mitologica. Ora Sant'Agostino ha un lampo di genio che ha in qualche modo corrotto e spostato l'angolazione teologica per duemila anni, tanto che noi ancora oggi ne siamo invischiati. Ma c'è una novità: la risposta che comincia a dare Agostino, e quindi il Cristianesimo, è diversa da quella gnostica, perché Agostino, interpretando in modo realistico e storico la colpa originale, dice che quel peccato originale c'è stato, che il paradiso terrestre è veramente esistito. Adamo è esistito concretamente. Il che significa che il peccato non è una colpa cosmica, una caduta cosmica, ma è una colpa storica, reale. Un uomo preciso ha rinunciato a fare questo e quindi questo errore, questa colpa, questo peccato ha intessuto in modo ontologico la realtà umana, e tutta l'umanità se lo

porta dietro. Tutto questo è decisivo. L'interpretazione di Agostino è una acquisizione nuova, perché attraverso il peccato originale irrompe la storia, entra l'umanità che spezza il ciclo perfetto dell'ordine cosmico. L'uomo colpevole storicamente prende il posto della suddivisione tripartita della gnosi.

Arriviamo finalmente alla modernità. Dice ancora Blumerlberg che se pure la risposta cristiana ha rappresentato un salto, perché ha immesso la storia, rendendo responsabile l'uomo delle sue colpe storiche, la modernità offre un altro tipo di risposta. Non è la risposta cosmologica, non è neanche la risposta teologico-storica della salvezza cristiana. La modernità invece, dice Blumenberg, elabora la risposta laica: Dio non c'entra più, l'uomo si rende perfettamente conto che quella che viviamo è l'unica realtà, che non c'è una realtà superiore, che non c'è la realtà antecedente, il paradiso terrestre, che questa è l'unica realtà. L'uomo moderno comincia a pensare di essere responsabile lui del male che commette e del male che c'è. Questa risposta è parziale, perché è vero che l'uomo comincia con la modernità ad assumere la consapevolezza, la responsabilità, il principio di responsabilità di ciò che lui compie, del male che compie, e quindi delle colpe cui va incontro e delle pene che subisce, ma non risolve il problema del male del mondo, non dà risposta al perché questo mondo in qualche modo è così imperfetto. Leibniz risponde, elaborando il problema della teodicea, che è una risposta che oggi non convince nessuno, cioè che questo mondo, nella sua imperfezione, è il più perfetto dei mondi possibili, e così via. Ma lasciamo perdere questo discorso. Voglio dire semplicemente che la risposta moderna è convincente, ma poi c'è una problematica del male che rimane oscura alla risposta dell'uomo moderno.

Allora ci sono tre livelli, tre tipi di risposte fondamentali. La prima: il male viene da una caduta originaria, cosmica addirittura - ed è la gnosi; la seconda: il male è un errore della nostra storia compiuto da Adamo, è il peccato originale come lo chiama il Cristianesimo; la terza: il male proviene dalla nostra debolezza, da questa realtà che è imperfetta, che rimane tale, tanto che è inutile studiarla ulteriormente, da questa realtà che dobbiamo soltanto cogliere, che viene quindi dalla debolezza della nostra volontà e del nostro carattere. Ora queste idee erano state presenti nel mondo antico, sono presenti anche nelle religioni orientali. Socrate, ad esempio, che era un ottimista, era un uomo etico ottimista, diceva che non basta semplicemente insegnare agli uomini come devono comportarsi, come devono vivere. Bisogna cominciare ad insegnare loro il bene. Soltanto conoscendo il bene,

l'uomo diventerà migliore. Il suo è un ottimismo etico perché identifica il male con la non conoscenza. E così anche Buddha dà una risposta similare. Perché l'uomo è infelice? Perché non conosce. È infelice perché commette il male, perché commette tutta una serie di errori nella sua vita. Ma perché fa questo? Perché non sa, non conosce. Ritorniamo a un tipo di posizione gnostica, dove il problema della gnosi non è posto in una situazione ultraterrena, ma è posto in una situazione intraterrena, intramondana, dove la conoscenza, la razionalità, in qualche modo, la razionalità occidentale in particolare, (per Buddha invece è la razionalità religiosa, la risposta spirituale) possono aiutare l'uomo a diventare migliore, più buono e quindi a diventare felice. L'etica classica punta alla felicità, tende ad un uomo che sia un essere virtuoso, felice, riuscito. L'uomo è bello, come pensavano i greci. Invece la nostra vita è tragica. Questo è il dato che connota l'esperienza occidentale. È un'espressione della tragedia greca. Sono stati i Greci, i primi ad evocare il tragico, a raccontare la tragedia dell'uomo. Noi ci portiamo dietro il senso del tragico, fino alle esperienze del teatro moderno che rappresentano in modo nuovo, moderno, l'irruzione del tragico nella vita. La nostra vita è tragica, ed è tragica per tre motivi fondamentali: il primo, perché l'uomo ha la percezione che ci sia un destino sopra di sé (gli antichi lo chiamavano fato) al quale tu non puoi in qualche modo sottrarti. Chi fa un'esperienza molto profonda del male, quando la racconta, sembra quasi che ci voglia comunicare: "ma io non potevo fare altrimenti". Quasi che fosse legato e condannato a quella situazione. C'è un carattere di ineluttabilità della situazione tragica della vita. Un secondo carattere è appunto quello del coinvolgimento: "non potevo sottrarmi, ero dentro una catena di eventi e di fatti" - questo è quello che viene raccontato. Il prof. Ferrajoli faceva riferimento alla tragedia di Edipo. Edipo non si può sottrarre al destino. C'è una sorta di coinvolgimento personale, di coinvolgimento soggettivo grandissimo, responsabile. E un *terzo* tratto della dimensione tragica della vita è il fallimento morale: il soggetto compie qualche cosa attraverso la propria decisione, la propria volontà, egli è oggettivamente quasi costretto a caricarsi di una colpa e andare incontro alla rovina. Ciò significa che, nell'approccio classico della tragedia, il conflitto era tra la coscienza individuale e le coercizioni di una realtà universale. C'è un dato, c'è una legge, c'è un destino universale e l'individuo, o perché si ribella a questa legge, o perché non coglie il portentoso, si sente coinvolto nel gioco dell'essere e si lancia, come a voler compiere un'impresa grande, ma è afferrato da una colpa di cui non sa più portare il peso. Ma la tragicità non è

solo quella descritta dalla figura classica greca. Noi potremmo leggere il fatto tragico della vita, il dramma dell'esistenza umana, anche sotto un altro punto di vista, cioè ribaltando la situazione, perché la tragedia non è soltanto il frutto di un conflitto tra l'individuale e l'universale, ma anche l'esito di una scissione dell'universale nell'individuo, un dissidio che procura angoscia. Voglio dire che l'universale in qualche modo io non lo reggo più, si frantuma in me, ovvero, che in qualche modo, io mi ribello a questo universale, perché non posso fare altrimenti, perché mi porta una grandissima angoscia ed il suo peso mi ricaccia a una colpa concreta. Tragico è che l'uomo vorrebbe corrispondere all'esigenza dell'universale. Edipo lo vorrebbe, ma egli è inchiodato al destino della necessità e non può più salvarsi, non può farlo, perché tali esigenze diventano contraddittorie con la sfera di ordine individuale. Questo è il risultato della modernità, fondamentalmente, rispetto alla tragedia classica antica.

Ho fatto tutto questo discorso, perché, secondo me, è molto importante precisare che cos'è il Cristianesimo di fronte a questi problemi della colpa, della tragedia, del male. Che cos'è il Cristianesimo? lo preferisco usare la parola Cristianesimo che Cattolicesimo, perché Cattolicesimo è solo una parzialità di tutta l'esperienza della tradizione cristiana. Dico questo perché noi abbiamo ancora l'idea della religione cristiana come della religione che denuncia la tua colpa, denuncia la tua tragedia, ovvero ti punisce per la tua colpa e la tua tragedia, non ti viene incontro a livello soggettivo, concreto, nel tuo male, nella tua colpa, in quella contraddizione che esiste tra l'universale al quale tu vorresti aderire e l'individuale a cui soggettivamente appartieni in virtù della tua situazione, per le scelte fatte, per il tuo cammino storico personale, e così via. E allora noi subito interpretiamo la religione - questa è la prassi normativa della Chiesa cattolica - come quella che dice: "ecco, tu sei nell'errore, ecco, tu sei nel peccato, ecco, tu hai sbagliato". Ma, come io non mi stancherò mai di dire, il Cristianesimo non è questo. Questa è la pseudo-morale della Chiesa, ma non è il Cristianesimo. Allora noi dobbiamo distinguere le figure storiche in cui la Chiesa ha interpretato il Cristianesimo in un modo concreto, e spesso anche in modo coercitivo, colpevolizzante e inibitorio, e la rivelazione nella cui luce si svela la dimensione della libertà, l'orizzonte del perdono, della compassione. La rivelazione è la dimensione più autentica; altrimenti io non sarei cristiano. Questo è il punto: io sarei il primo a non essere cristiano, se non avessi scoperto nel Cristianesimo la potenza della fede che salva. Chi me lo fa fare a essere cristiano senza l'annuncio della salvezza? Perché dovrei essere

parte di una struttura, di un'istituzione pseudo-morale che semplicemente indica l'errore altrui e mai il proprio; che condanna l'errore altrui e non è quasi mai portata ad assolverlo, o lo assolve soltanto a livello soggettivo e privato con la confessione? Ma il Cristianesimo non è questo, non è la teologia cristiana (ecco, perché dicevo che il mio discorso non è un discorso di catechismo), quella che pensa, riflette la fede, la *fides quaerens intellectum*. Noi non pensiamo neanche più, oggigiorno, come Sant'Anselmo nel 1100, che diceva: visto che Dio è onnipotente e grande, la colpa originaria - Sant'Anselmo pensava che la colpa originaria fosse un fatto storico, c'era stato un Adamo reale - non può essere misurata semplicemente nell'ordine dello storico, perché è una colpa che è riferita a Dio e poiché Dio è infinito e onnipotente, allora quella colpa è altrettanto infinita e onnipotente. C'è una pretesa di infinitezza, ecco perché la colpa di Adamo ci raggiunge. Allora tutto lo sforzo cristiano è quello di rimettere a posto le cose, è un cammino angosciante, pauroso, perché noi dobbiamo rabbonire questo Dio che abbiamo offeso in modo eterno.

Ma il Cristianesimo non è questo: nella Bibbia non c'è scritto nulla di tutto questo. Queste sono delle interpretazioni storicamente datate, parziali, che noi dobbiamo invece totalmente capovolgere, perché la parola che viene dalla Scrittura non evoca una religione della colpa, ma annuncia una religione della misericordia, della benevolenza, della compassione. Questo è il punto. E allora come possiamo noi reinterpretare quel mito del peccato originale? Questo è lo sforzo teologico, ermeneutico, che sostiene la lettura che ne facciamo oggi. Allora, anzitutto, non diciamo più che è un fatto storico, perché non lo è, perché quella pagina è una pagina mitica. L'uomo, guardando se stesso - l'autore sacro che ha scritto quella pagina, guardando la sua situazione storica - cerca, attraverso un racconto, di dire come possano essere andate le cose, nel loro grande evento. E quindi è veramente puerile ancora oggi presentare il serpente, presentare il giardino, perché quel giardino, piuttosto che un evento, un sogno, un dato preistorico, è invece un fatto di speranza, non è un fatto protologico della Bibbia, semplicemente, ma è un fatto escatologico: l'uomo, malgrado la sua storia faticosa, può arrivare a trasformare questa terra arida in un giardino. Questo è il primo dato, molto importante. C'è un secondo dato: come può trasformare questa terra arida e non lavorabile ancora una volta in un giardino, quindi in una dimensione di accoglienza? Cambiando il suo rapporto, ma non solo col suo simile. Bisognerebbe soffermarsi su questo punto, perché il mito ebraico, giudaico-cristiano, è molto interessante, non soltanto mette semplice-

mente in rapporto, come fa in un'altra pagina, Caino e Abele, cioè due uomini, segno già di una sociologia, di una certa società, ma mette invece proprio l'Adam e Adam non è soltanto il maschio, ma è maschio e femmina. Allora il giardino diventa possibile soltanto se l'uomo sa recuperare questo rapporto di parità e di uguaglianza tra l'uomo e la donna. Perché questo è l'Adam. Questo, vuol dirci il mito della creazione. Difatti cosa succede nel peccato? Succede che Adamo dà la colpa ad Eva, ed Eva dà la colpa al serpente. Fuori del rapporto causativo della coppia orizzontale tra gli uomini, si inserisce addirittura il serpente, che è un'immagine mitologica esterna. Quindi una rottura di tutti i rapporti: tra l'uomo e la donna, tra l'uomo e la donna e tutti gli altri enti, tra l'essere umano e il creato. Penso al recupero di questa relazione positiva, ma anche della relazione uomo-Dio. Ed è qui il punto focalizzante di una religione che non è una morale, non è il diritto, perché nella religione c'è l'elemento della fede, c'è la presenza di un terzo saliente che è Dio. Allora il giardino diventa possibile come terra donata, come possibilità di convivenza con l'uomo e la donna e con tutte le realtà di questo giardino, soltanto se l'uomo sa ricostruire il suo rapporto con Dio. Perché il peccato originale fondamentalmente è la rottura della relazione tra uomo e Dio. Nella Bibbia si legge che Dio voleva passeggiare con l'uomo nel giardino. Allora l'uomo dice: "No, io non voglio più passeggiare con te, io passeggio per conto mio". Allora il peccato originale non è un peccato sessuale, come l'ha interpretato Sant'Agostino, non è un peccato di disubbidienza, non è neppure un peccato di *hübris*, anche se in qualche modo lo si può descrivere così, ma è quell'autonomia (ecco perché ho citato Blumenberg) del soggetto umano che dice: "lo la mia storia la faccio con le mie gambe, la mia storia la creo da me, e vado incontro con senso di responsabilità alla mia colpa, ai miei errori, alle mie disgrazie".

Ora è chiaro che questa descrizione del peccato originale che io vi sto facendo non è quella della tradizione. La tradizione, che legge questa pagina come se fosse una pagina storica, non comprendendo il colore simbolico del mito, ha interpretato invece il peccato come una caduta, come una rottura, come *hübris*. Invece io credo che il peccato originale lo dobbiamo comprendere proprio come una situazione di grande angoscia (e qui mi riferisco, in modo particolare, a Drewermann che l'interpreta in questo modo), cioè come il rifiuto da parte dell'uomo che comincia ad avere paura di questo Dio, e gli si crea un'angoscia terribile dentro e dice: "Preferisco camminare da solo". Attenzione, però (questo lo dice Drewermann, non lo dico io), che, facendo questo, l'uomo in qualche modo si libera della sua

angoscia. Allora il peccato originale, la colpa originale ha due facce, e noi come teologi dobbiamo avere il coraggio di dire che da un lato segna una rottura, una separazione, ma dall'altro dà un'indicazione di autonomia che Dio accetta. Perché Dio non dice: "Distruggo tutto, adesso tu hai rotto il gioco, facevi quello che volevo io, comunicavi con me nel giardino, e adesso non ci stai più: basta, il gioco è finito". Il messaggio profondo è che, malgrado quest'intenzione o peccato, malgrado questa rivolta, separazione, cesura, Dio rispetta il cammino dell'uomo, e lo rispetta nella sua responsabilità e nei suoi errori, perché l'uomo acquisisce la conoscenza del bene e del male. Ma in realtà il mito ci vuole dire questo, la sapienza vuole comunicarci questo: l'uomo non sa giostrare questa conoscenza del bene e del male, solo Dio può disporne. L'uomo l'ha pretesa per sé, e Dio lo rispetta. Come se Dio ora dicesse all'uomo: "Va per la tua strada, vuoi fare la storia attraverso questa conoscenza del male? Vuoi fare tu l'esperienza di che cosa sia il bene, cosa sia il male? Bene, falla". In qualche modo Dio diventa garante del cammino storico che noi abbiamo intrapreso, pur coi nostri mali e con tutte le nostre deficienze.

Qui s'inserisce l'evento Gesù Cristo. Nella teologia cristiana ci sono due linee di interpretazione dell'evento di Cristo. C'è quella maggioritaria che dice: "Abbiamo peccato, siamo pieni di peccati, la storia di questo nostro peccato non è stata molto felice, siamo andati sempre più in basso, è venuto il figlio di Dio che ha ristabilito la nuova situazione". Questa è l'interpretazione maggioritaria nella storia della teologia, ma c'è un'altra interpretazione che è minoritaria e che secondo me è altrettanto importante, che è quella scotista. Non c'è soltanto quella dei padri greci che termina in Tommaso. Secondo l'interpretazione di Duns Scoto, invece, Dio si sarebbe comunque incarnato nel mondo, anche senza il peccato originale. Ma ci rendiamo conto di cosa significhi questo? Che la rivelazione di Dio, addirittura della sua incarnazione, non è semplicemente legata alla nostra presunta colpa e al nostro presunto peccato, ma che Dio, ecco qui l'evento cristologico, nel suo figlio Gesù Cristo ci ama di un tale amore, ama la nostra storia, anche con i suoi errori, e ci annuncia il perdono, comunque. È stata una storia piena di campi di concentramento, di orrori, di nefandezze, ma anche di positività, di speranza, non dimentichiamolo, e Dio si rivela per indicarci la via. Dice il Deuteronomio: "Io pongo davanti a te la via del bene e la via del male, tu scegli"; ciò è la trasmutazione storica del peccato originale, della conoscenza del bene e del male. "Io la pongo davanti a te, tu guarda, fai l'esperienza, ma scegli il bene, non il male". lo credo che la

religione cristiana debba purificarsi veramente di una sovrastruttura interpretativa secolare in cui non è riuscita a dire che l'evento di Dio è un evento della nostra libertà, che l'evento di Gesù Cristo è l'evento del nostro perdono e del nostro rilancio nella storia come possibilità del dono dello Spirito. Il Cristianesimo non è la religione dell'inibizione, del peccato, della condanna del nostro errore, ma è la religione che ci dà la possibilità, attraverso la grazia, di un altro inizio. Un altro inizio che non si traduce in una sfera cosmologica da chiudere alla storia, ma vive dentro questa storia, perché questa storia Dio non la vuole finire con un'apocalisse o una catastrofe, ma la vuole ridonare continuamente agli uomini perché essi possano seguire il bene e, seguendo il bene, possano veramente camminare con Dio. Questo è il messaggio di Dio.

Monte Giove, 1° - 4 luglio 1994

GIUDIZIO, PENA, PERDONO

Giuseppe Barbaglio e Mario Miegge

Andare oltre.

BENEDETTO CALATI

Fabrizio Frasnedi ieri mi ha aiutato a ricollocare la mia tematica nel cammino di questi nostri incontri. E io lo ringrazio di essersi fatto interprete di questo: la reputo una cosa molto importante. E nella libertà della ricerca, io sono un modesto storico della spiritualità. Ma prima sono un monaco, poi mi occupo della storia della spiritualità monastica medioevale: Gregorio Magno, Benedetto, i nuovi popoli, i nuovi orizzonti, crisi della vecchia Chiesa imperiale, la nuova Chiesa. Quante tensioni! E allora con quest'ottica io faccio il mio discorso, che può essere sempre un discorso carico di simboli, di utopia, di quella che i Padri chiamavano mistagogia: la simbolica o il poetico o la musicalità della vita. Ogni tema deve sempre educarci a ritrovare l'armonia del tutto.

Prendo il tema *Giudizio, Pena, Perdono,* nella sua interezza. Penso che per una storia del linguaggio religioso, come si esprime nella tradizione cristiana, il tema è indubbiamente importante. È un tema fondante. Prima di procedere vi leggo un testo della *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, il capitolo VII, che grosso modo dice così: "La Chiesa e l'indole escatologica della Chiesa", cioè la Chiesa come segno non è il regno, ma il segno del regno che Cristo Gesù con la sua Pasqua ha annunziato e ha proposto. "La Chiesa nelle sue leggi, nelle sue istituzioni, nei suoi stessi sacramenti porta la figura fugace di questo mondo e vive in questo mondo come tra le creature nel gemito del parto, aspettando la rivelazione dei figli di Dio". L'ho citato un po' a memoria, ma non ho tradito il senso. Cioè il regime di fede nella parola ci educa, anche secondo questo testo del Concilio, ad andare oltre. Questa è la crescita della fede. Oltre. Per rimanere un po' senza parole.

Pietro Ingrao questa mattina ci riproponeva il recupero del silenzio e l'altro anno ci riproponeva addirittura il recupero della contemplazione. Il recupero del silenzio: poter rimanere senza parola, lo stupore, in tutte le cose, andare oltre.

Questo è grosso modo quello che io voglio comunicarvi questa sera, sviluppando un po' la comunicazione del mese di maggio: la proposta del Dio *Agape,* cioè la rivelazione cristiana è un'esperienza decolpevolizzante.

Il peccato viene, ma Dio è amore, è *Agape.* Investiamo il nostro discorso in questa nota fondamentale, la cui espressione è la lavanda

dei piedi di Gesù, la messianicità di Gesù con il mandato di fare noi quello che lui ha fatto. Secondo Giovanni è questa l'eucarestia, perché nell'ultima cena Gesù ci lascia questo testamento. Ecco, la mia riflessione questa sera ha questo movimento. Penso che il Cristianesimo primevo, così nutrito di Sacra Scrittura, di Bibbia, nella tradizione ebraico-cristiana del Primo e del Nuovo Testamento, ha, come l'esperienza monastica, soprattutto del protomonachesimo, una forte carica di esperienza profetica dell'oltre. Profetica, dico, non nel senso di far l'indovino, ma di una fede in crescita dal di dentro con un riflesso profondamente storico. Penso all'esperienza di Gregorio Magno, che vive la crisi della Chiesa, della tradizione, della Pax Romana, che sono i nuovi popoli. Quindi, questo VI secolo in cui c'è la fine dell'impero e l'incontro dei nuovi popoli è molto importante. In fondo è un analogo del tempo che noi viviamo. Ed è importante osservare come la Chiesa di Gregorio e i monaci - Benedetto: il benedettismo nasce con Gregorio Magno - reinterpretano la vita che si viveva. Ora questa esperienza è la prima del primo millennio, che non si chiude, ma emerge con Francesco d'Assisi, nonostante la divisione delle Chiese. La prima caratterizzazione di questo periodo cristiano primevo è questa forte carica di esperienza profetica, di andare oltre; e noi possiamo anche dire esperienza mistica, esperienza del poetico o del simbolico o del liturgico o della mistagogia. Sono tutti termini questi, che anche sotto l'aspetto culturale noi non possiamo ignorare e che, forse, la stessa Chiesa ignora. Pertanto emergeva in questo periodo la centralità dello spirituale, della coscienza, della persona. In Gregorio Magno questo è fondamentale, tanto che noi dobbiamo riconoscere Gregorio Magno come padre della interiorità, di ciò che poi i secoli successivi - pensate a un Francesco di Sales, quindi al 1660, a Giovanni della Croce, a Teresa d'Avila- vivono come crescita, senza dubbio. Quindi dobbiamo riconoscere in Gregorio Magno la coscienza educata dallo spirito. L'obbedienza era rimessa anzitutto alla voce dello Spirito, che sta in tutti. Ecco dunque il silenzio, ma anche il dialogo con i nuovi popoli. Questo è fondamentale per capire come Gregorio educava i nuovi popoli. Se leggete *La Pastorale* di Gregorio troverete il libro III, sono 40 capitoli sui caratteri. Questo l'ho detto altre volte: una caratterologia, i vari caratteri, 40 capitoli: il ricco, il povero, il maschio, la femmina, eccetera. Le soluzioni possono anche farci ridere, ma è lo spirito di osservazione con cui Gregorio si pone che è importante. Possiamo dire che questo è il primato dell'esperienza mistica nel vissuto storico, dell'esperienza contemplativa, vista non in contrapposizione all'azione, perché poi per i Padri, soprattutto per Agostino

e Gregorio, contemplazione è storia - un'eredità platonica e neoplatonica - è la carità di Dio ai fratelli e alle sorelle.

In un secondo momento, con la pace costantiniana, il Cristianesimo diventa religione di Stato, si storicizza, perché già il Cristianesimo è storia. La fede nel Cristianesimo è nella presenza di Dio nella storia. Gesù è storia, ma non si storicizza, va sempre al di là. La conversione in massa dei vari popoli, delle varie culture, determina questo passaggio: dalla fase del primordiale, mistico, profetico, al religioso. "Religioso" tra virgolette, educati da Karl Barth, questo grande uomo evangelico dei nostri tempi, morto qualche anno fa, che radicalizza la distinzione tra fede e religione; ma credo che la sua osservazione di fondo possa essere accettata. Man mano che il Cristianesimo diventa religione di Stato c'è questa prevalenza del religioso, espresso anche dalle filosofie, dalle leggi, entro cui si pone la comunità che crede a Gesù morto e risorto. Questa è la tensione, sempre mistica, dell'oltre. E c'è in questo tempo una dimenticanza anche delle Scritture: la Bibbia ebraica, la tradizione ebraico-cristiana viene trascurata, rimane un libro sacro che a malapena forse i preti, i frati e i monaci stessi conoscono.

Non si tratta di due Cristianesimi, ma di due tensioni. Queste, mi pare, sono, alla luce di una lettura culturale, spirituale, le tensioni con cui l'evento cristiano si riflette nella storia. Nella vita di Gesù c'è questa unità stupenda, veramente misterica, del cielo e della terra. Sulla croce Gesù dice: "Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno;" e al ladrone pentito: "Oggi sarai con me in paradiso". Con il ladrone pentito c'è anche l'altro ladrone. C'è tutto il non detto: oggi l'ermeneutica ci educa a saper recuperare il non detto. Mentre nel Vangelo di Giovanni, l'ho detto altre volte, Gesù chiude la comunità cristiana. C'è il discepolo che rimane. Rimane in questo cammino lungo la storia, ma è il discepolo prediletto, è il discepolo che Gesù ama. E cosa sta a fare questo discepolo prediletto, se non essere fermento di pace, di non violenza, di giustizia lungo la storia. Ma una Chiesa legata al potere dimentica anche il discepolo che rimane, e gli crea un alloggio, lo mette sotto chiave: mettiamo in custodia anche il discepolo che rimane. Questi sono i tranelli delle nostre Chiese, di noi, di tutti noi, delle nostre comunità, delle diocesi, degli abati, di tutti.

Ed ecco perché questo è un paradigma spirituale, ma anche profondamente culturale, di revisione dall'interno dell'uomo. Quindi non due Cristianesimi, ma le due tensioni con cui l'evento cristiano si riflette nella storia. Ora, potrei dire, ho già finito il mio discorso. Dialoghiamo. Ma diciamoci qualche altra cosa, perché questo è il mio assunto,

è la conclusione praticamente di quello che penso del Dio *Agape*. E possiamo dire come nessun argomento, come ho già accennato, pone il Cristianesimo nella sua attualità costante di segno, di essere memoria di Gesù morto e risorto, di Gesù che prega per i suoi persecutori e lascia come testamento il paradiso aperto per il ladrone. Chi sono i ladroni? Siamo tutti noi. Perché poi il buon ladrone ha pregato per il cattivo ladrone ed è entrato anche lui. Sì, è il non detto del Vangelo che il buon ladrone prega; Gesù: "Oggi sarai con me in paradiso;" quell'altro poi borbottava.

La fabula, la fabula mistica, dobbiamo recuperare lo spessore della favola, lo spessore del "c'era una volta"; non è storia, ma è metastoria e va al di là, al di là, dove sono tutte le attese del nostro cuore. I Padri, dinnanzi a questo pensiero, avevano detto: "Ma l'inferno, ma non c'è l'inferno; l'apocatastasi, la redenzione cosmica universale": i grandi Padri, tutti cappadoci; ma non voglio entrare in questo discorso; mi fa conforto che nella stessa tradizione dei Padri c'è chi dice che l'inferno non c'è. Andare oltre. La misericordia di Dio. Diceva von Balthasar, un grande teologo: "C'è l'inferno ma non c'è nessuno dentro". Va bene, ammettiamolo, sarà uno spauracchio. Ma non è il nostro discorso questo. Spero che nelle obiezioni non vi lasciate fregare dall'inferno, perché la dinamica dell'*Agape* di Dio è infinitamente superiore. Io inviterei veramente tutti a recuperare nella nostra vita, nella nostra catechesi, nel contatto, Gesù dice, dell'amore fraterno, nel perdono vicendevole, nell'accoglienza, nel sapersi guardare in faccia, a recuperare l'*Agape* di Dio. E a saper dire anche "Padre Nostro" e forse anche "Madre Nostra". Ora, ecco, mi addentro sempre più. A me pare che la storia del primo millennio, grosso modo sino a S. Francesco, si svolga attraverso due tensioni: ripeto, sono due tensioni, non sono due Cristianesimi, perché, vi faccio un'altra osservazione, la coincidenza dello sviluppo della grande mistica nella Chiesa cristiana, dell'andare oltre, coincide proprio con la forte temporalizzazione della Chiesa, quando la Chiesa con la gerarchia credeva di essere tutto: pensate al secolo sedicesimo, con certi papi, Alessandro VI, Leone X. Ebbene in questi secoli, XIII, XIV, XV, c'è una fioritura stupenda della grande mistica: la mistica renana ed Eckhart. La mistica monastica, che si riflette poi nei grandi, nelle varie tradizioni, anche di Camaldoli. Mentre c'erano questi mistici, c'era San Bernardino da Siena, che girava per le vie d'Italia predicando, e lo volevano fare vescovo. Allora Ambrogio Traversari, che era generale di Camaldoli, scrive all'amico Bernardino: "Caro Bernardino, ho saputo che ti vogliono fare vescovo; non accettare, ti ingabbiano, ti castrano, ti ingabbiano, non accettare".

Lo scongiura e S. Bernardino, per fortuna, non accetta e rimane libero, vagante, ed educa ad andare oltre. Nelle piazze di Siena predica anche contro le donne, magari, contro le donne non vestite, con le gambe scoperte; allora erano manie culturali. Però andare oltre, andare oltre ... non lasciamoci irretire da certe fesserie; cerchiamo di capire in profondità. Ambrogio Traversari scrive a Bernardino: "Non accettare, perché ti vogliono fare vescovo, proprio perché hanno paura della tua voce, di questa predicazione peregrinante". Quindi questo aspetto mistico è stato sempre presente nella Chiesa. Nel VI secolo Benedetto e Gregorio promuo-vono la missione della Chiesa nel travaglio che vive nell'incontro con i nuovi popoli da cui nasce l'Europa. Questa Europa nasce da questo oltre, da questo discorso. Lo dicono anche gli studiosi laici che stanno scoprendo sempre più la centralità di Gregorio Magno. Andare oltre.

Che dialogo con i popoli? Che dialogo? Andare oltre. E promuovono la missione della Chiesa, educata dalle Scritture, con il Vangelo, con la memoria della tradizione del vissuto ecclesiale, con un forte senso della presenza nella storia, quale i monaci attesteranno poi con il lavoro quotidiano. Quindi il dialogo con i nuovi popoli. La Bibbia, il Vecchio ed il Nuovo Testamento, in questa crescita. Ma poi la Chiesa combatte contro gli ebrei, ci sono le guerre sante: il potere, il Potere con la lettera maiuscola, come dicevo ieri. Questa è la tentazione permanente a cui Gesù reagisce, perché il primo incontro di Gesù, il primo manifesto messianico che possiamo leggere nel Vangelo di Luca, al capitolo IV, è costituito dalle tentazioni. Cosa sono le tentazioni? Sono una provocazione di quello che forse Gesù viveva a Qumran. L'ebraismo maccabaico, sotto la schiavitù ormai romana, rimeditava, ripensava ad una grande rivoluzione. Ed ecco qui allora il ripensamento della storia attraverso l'esodo, il miracolo, la tentazione del miracolo: "Fa' che queste pietre diventino pane". Oppure la grande tentazione del tempio, Gesù il grande direttore delle coscienze, il mito del cultualismo, ma, peggio ancora, o almeno alla pari, la tentazione del potere politico. "Ti darò tutte le nazioni se tu mi adorerai". Gesù scappa, non torna a Qumran, ma lo troviamo nella sinagoga di Nazareth a leggere il suo messaggio, che è il messaggio del profeta Isaia, in cui il Messia è il servo che viene ad annunziare la buona novella, la pace, la non violenza, la libertà ai prigionieri, a dare la vista ai ciechi, a far camminare gli zoppi - sono simboli della riabilitazione totale dell'uomo - ad annunziare l'anno di grazia. Il profeta, il vecchio profeta seguitava per annunziare la vendetta di Dio. Gesù non legge la vendetta, no, la vendetta ormai è lui, è la misericordia. Come legge

Gesù le Scritture del Primo Testamento! Io invito sempre gli amici: "Leggiamo questo testo come Gesù lo interpreta, come lo avrebbe interpretato."Nell'ottica del vecchio profeta c'era ancora la vendetta di Dio, c'erano le guerre sante ancora, ma Gesù: "La vendetta oramai sono io; non fare la guerra ai farisei, al popolo, ma riprendi il filone dei profeti esilici, i profeti del cuore nuovo, i profeti della interiorizzazione dell'alleanza." Ed ecco allora questo aspetto mistico, mistagogico, profetico, che in Gesù certamente raggiunge un momento centrale. Allora qui indubbiamente, meglio, sempre più, lo sviluppo di quello che già dissi, l'ottica dell'amore, del Dio *Agape*. Da questa esperienza di vita modellata sul Vangelo, praticamente possiamo dire che è assente l'ottica del giudizio, oppure che il giudizio è l'amore.

Nella *Regola* di Benedetto non c'è un tribunale, perché il peccato è solo quando si rompe la comunione fraterna, e si parla anche di scomunica, cioè se la rottura della carità è talmente profonda, allora il monaco deve essere educato separato dalla comunità. Non deve mangiare più insieme ai fratelli. La privazione ancora più grande: non potrà pregare con i fratelli. È una clausura. Però l'abate, dice Benedetto, si premuri di andare a consolare lo scomunicato, che non soggiaccia allo scoraggiamento - niente di meno. È il giudizio, sono forme di giudizio, che ricami! Mandi allora dei pii anziani, forse degli ottantenni; io sarei stato l'anziano per andare a controllare lo scomunicato - per confortare, per confortare, per confortare! Queste sono le forme di giudizio. Non se ne conoscono altre. Consolare e confortare.

Da questa esperienza di vita modellata sul Vangelo, è assente l'ottica del giudizio e della pena. Allora c'erano anche le verghe, i più giovani Benedetto li ammoniva anche con delle battiture. Beh, erano i metodi del tempo! Ma emerge la legge della accoglienza fraterna, questa è l'unica legge, e l'ultimo capitolo della *Regola* di Benedetto, il *capitolo 73*, è molto importante nella sua conclusione. Il *capitolo 72*: lo zelo buono che devono avere i monaci. Lo zelo è una virtù religiosa, cioè il culto. Qual è il momento cultico per eccellenza? La preghiera, sì, però il vero culto è questo: lo zelo. Lo zelo è una virtù religiosa, cultica, come onorare Dio. Ebbene, come c'è uno zelo cattivo, pieno di amarezza, che allontana da Dio e conduce all'inferno (l'inferno è la rottura dell'amore, anche per Benedetto; ma non entriamo in questo argomento, fate se volete un'altra tre giorni sull'inferno, non ve lo consiglio però, perché già quanto abbiamo detto sull'*Agape*, deve essere una strada buona per fiutare dove andare), c'è lo zelo che conduce a Dio e alla vita eterna. Qual è allora questo culto? È questo lo zelo che i monaci devono esercitare con sincero amore, con amore

ardentissimo, prevendosi a vicenda nel rendersi onore. Queste sono frasi paoline. "Sopportino con somma pazienza la loro debolezza fisica e morale", fisica e morale; ti puzzano i piedi, stammi vicino; lavaglieli magari, se non può lavarseli. Perché può essere che sia una sofferenza la vita di comunità. "Sopportino con somma pazienza", somma pazienza, "le loro debolezze fisiche e morali". "Facciano a gara nel prestarsi obbedienza". Obbedienza reciproca; l'obbedienza allora ritorna nell'armonia delle cose. Non l'obbedienza suddito-superiore. No, a monte c'è l'obbedienza, l'armonizzazione, la sinfonia, dicevano i Padri, dei cuori. "Nessuno cerchi la propria utilità, ma piuttosto l'altrui" - detto apostolico anche questo. "Si usi carità fraterna castamente", non è un puritanesimo, castamente significa nell'amore vero, nell'amore vero. "Temano Dio nell'amore", mettiamo questo ritorno nell'amore. "Amino il proprio abate con sincero ed umile affetto", se lo merita, aggiungiamo noi tra il non detto, perché può essere che l'abate non se lo meriti, allora i fratelli possono anche farne un altro, si radunino, perché l'abate lo fanno sempre i fratelli, non viene da di fuori. Oggi la legge prevede ogni sei anni e noi possiamo rivedere chi è abate o meno. Ciò nondimeno, però, "amino il proprio abate"; però nulla assolutamente preferiscano a Cristo, che tutti insieme ci conduca alla vita eterna; niente anteporre all'amore di Cristo, perché Cristo è il grande intercessore. È qui la riconciliazione a cui Pietro ci richiamava questa mattina.

Indubbiamente sembra, come nota di fondo, che emerga una metodologia spirituale nell'esame del Cristianesimo primevo, di cui sono alcuni esempi come viene vissuta nell'esperienza del monachesimo la sequela di Gesù, come espressione dell'essere della identità cristiana. La sequela di Gesù si pone nella linea della fede alla parola di Gesù alla sua persona; niente anteporre all'amore di Cristo. La sequela di Gesù educa al gratuito. *Agape*. Dio ci ha tanto amato, gratuitamente. A guardare a Dio come *Agape*, che si dà all'uomo, ad ogni uomo e a ogni donna per renderli suoi figli nell'amore. L'unica legge emergente, che si pone come prassi, sarà quella dell'amore fraterno. Il chiudersi a questa offerta, a questo dono, costituisce il peccato. Il peccato è questo: rifiutare l'amore al fratello, non riconciliarsi, ed ecco perché la sera soprattutto, non tramonta il sole - secondo il detto evangelico - sopra il litigio, ma domandare perdono. Ed ecco allora perché il Padre Nostro era ritenuta la preghiera per eccellenza, che andava proclamata quando i monaci si radunavano al mattino, al mezzogiorno e alla sera; era una grande tradizione, anche della didaché, cioè della dottrina dei dodici apostoli, dire, proclamare, il Padre Nostro sei volte al giorno. "Padre

Nostro, venga il tuo regno, dacci il nostro pane, perdona i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori" Può essere una sintesi della grande spiritualità antica, di monaci e non monaci, il Padre Nostro, che è la preghiera di Gesù. E qui avrei tutta una serie di testi che hanno nutrito questa esperienza mistica della vita cristiana. Per esempio, la parabola del figliol prodigo (*Luca, 15*) come viene interpretata da questa corrente? Il prodigo, il figlio minore dice al padre: "Dammi i beni". Allora il figlio se ne va dalla casa paterna; il padre lo lascia andare, il figlio sperpera tutto, poi, assalito dalla fame, dice: "Quanti servi in casa di mio padre ... allora sorgerò, ritornerò". E mentre era ancora lontano, il padre lo vide; quindi il padre lo lascia andare, però qui dobbiamo ricostruire tutto il non detto. Si mette alla porta e dice: "Tu devi tornare qui?"

Non dice niente. Questo silenzio eloquente del padre, perché quando il figlio era ancora lontano, "lui lo vide", dunque era lì ad aspettarlo; il figlio non andò a bussare alla porta: "Permesso?". No! Lo vide e gli corse incontro, con tutto l'epilogo festoso, facendo questo grande banchetto, con l'invidia anche del fratello maggiore (qui era un po' la situazione del primo popolo), ma che poi Gesù cerca di riconciliare: "Figlio, tu sei sempre in casa con me; tutto quello che è mio è anche tuo". "E non dovevo io godere che il tuo fratello (perché il fratello maggiore dice: "Tuo figlio", no, è anche tuo fratello), questo tuo fratello sia ritornato, non dovevamo gioire, non dovevamo godere?"; ebbene, nell'applicazione, pensate, che la tradizione ha fatto della parabola, il prodigo è Iddio stesso; notate questa mistica che entra nella storia. Dio che si fa prodigo. Noi oggi parliamo della sofferenza di Dio, del dolore di Dio, perché è Gesù che diventa prodigo, che in certo modo si prostituisce, col prendere carne. Lui è di natura divina. La *kenosis* del verbo è rappresentata nella tradizione dei Padri attraverso l'avvenimento più grande che è il prendere la carne. E, secondo questi Padri, soprattutto nell'esperienza monastica, il prodigo è Gesù, che viene nel luogo della dissimiglianza, in cui si era persa ormai l'immagine del padre, per trovare, per cercare questi fratelli e ricondurli insieme nella casa del padre. Ed è questa la Pasqua del Signore. Bellissima questa rilettura in chiave di ricomposizione sinfonica della storia. Notiamo qui come si pongono allora il giudizio, la pena. C'è tutto un altro spazio che la Pasqua del Signore, che l'*Agape* di Dio, apre. E nei grandi sermoni dei Padri della chiesa che maturano in certo modo, che si hanno nella grande letteratura religiosa di questo millennio, per spiegare chi è Dio, la fede trinitaria, le relazioni di Dio, si commentava il *Cantico dei Cantici*, e nel *Cantico dei Cantici*,

secondo la tradizione di Israele, indubbiamente Iddio ha stretto un rapporto sponsale con il suo popolo. Così anche Cristo con la Chiesa, con i credenti. Ebbene, i grandi commentari incessantemente - questo è un luogo teologico, dicono ormai i grandi esegeti - fanno questo, per cui vedere la Chiesa come la storia di Israele nel contesto del *Cantico* significa trovare il linguaggio primordiale, possiamo dire il linguaggio-archetipo, del rapporto Dio-uomo, dell'esperienza di Dio, attraverso l'esperienza dell'amore, di un amore naturale, un amore erotico, che è l'amore dell'amante verso l'amato, in cui non si risparmia niente. E quindi i primi sermoni dello stesso Bernardo, che poi farà anche l'elogio della guerra santa, ma questo fa parte della contraddizione che esplode anche nella Chiesa divenuta potere, il sermone di Bernardo al *Cantico dei Cantici*, i primi nove sermoni sono sul bacio. Cos'è questo Dio, trino, uno? Ma è Dio, bacio, è pienezza di amore, il bacio di Dio è il figlio, le mamme questo lo sanno, i monaci poco forse, perché abbiamo il voto di castità, non possiamo baciare. I preti più che mai. Ma Bernardo lo dice: il bacio. Il rapporto esperienziale, il rapporto, come possiamo dire, la relazionalità, è una relazionalità d'amore. "Mi baci con il bacio della sua bocca". Il padre che bacia il figlio; così è importante che la spiegazione trinitaria non avvenga attraverso immagini metafisiche, ma immagine sponsale, attraverso una esperienza di amore. Questo è fondamentale sotto l'aspetto della modernità, io penso. E il bacio che il figlio restituisce al padre si chiama Spirito Santo, che ci educa a saperci baciare.

San Bernardo commentava così. Nove sermoni sul bacio, sul bacio, sul bacio! E il bacio del *Cantico* era un bacio pieno di passione e Bernardo lo sapeva. Ma ecco, indubbiamente in questa situazione è molto importante affermare che non c'è un superiore ed un suddito, anche se ci sono dei vescovi, ci sono dei papi, perché emerge la paternità spirituale, cioè il rapporto esperienziale di amore. Il rapporto della paternità spirituale non è che distrugga - lo spirituale per noi vanifica i rapporti: ah! È una cosa spirituale! - no, lo spirituale è molto più vero, in certo modo molto più profondo di ogni precetto giuridico, affermato con la legge. Lo spirituale sono i vincoli della coscienza; allora in quel rapporto spirituale c'era chi esercitava un *munus* di presidenza nella comunità, eletto dalla comunità nella esperienza monastica (così tuttora per fortuna, quando non c'è la legge che ci imponga un'autorità che venga da fuori). La comunità si adunava, lo riconoscevano padre, abate o vescovo. Ebbene, questo doveva rispondere con la fiducia con cui era stato eletto. Quindi la paternità spirituale come il primordiale di chi presiede la comunità; non c'erano norme di diritto, ma c'erano

norme che venivano date da un'esperienza spirituale. Ed ecco allora questa conclusione, emergeva allora veramente il precetto della carità del Signore, il precetto evangelico. Gesù, che dopo aver lavato i piedi, lascia il precetto: amatevi come io vi ho amato.

Ma nel cristianesimo è anche fortemente presente, senza la rinuncia all'aspetto mistico, all'aspetto spirituale, a questo rapporto diciamo così sponsale, la componente del religioso, nel senso che ho detto dianzi. Il religioso, cioè l'obbedienza alle leggi, in cui c'è una prevalenza del giuridico, in certo modo, per cui ci si innesta nel potere, nella storia del potere mondano. Quindi una prevalenza del religioso che può condurre fino alle forme più magiche, più tenebrose, espresse nella paura di Dio. Ebbene, questa è anche l'esperienza della Chiesa. Questa paura di Dio che io intravedo, e qui accenno solo al fatto dell'inquisizione, che indubbiamente è tutto un altro tipo di lettura rispetto a questo dato emergente dell'obbedienza all'*Agape*. E insieme all'inquisizione una paura della morte, che è l'eredità che già pesa sull'uomo, ma che la Chiesa accredita con la sua catechesi. E anche questa paura di Dio, questa obbedienza frenetica, irrazionale alla legge, quanto più irrazionale, perché è paura di Dio. Sono due momenti che io vorrei toccare molto brevemente. L'inquisizione. Perché poi vorrei concludere con *La leggenda del Grande Inquisitore* de *I Fratelli Karamazov*, in cui c'è l'inquisitore che mette nuovamente in prigione il Cristo che compare sulla piazza di Siviglia. Il grande inquisitore, che è un cardinale, che lo fa imprigionare, che gli fa tutta una requisitoria, in cui c'è poi il grande saluto di Gesù che lo ascolta con grande amorevolezza e poi dà come ultima risposta il bacio sulle labbra del novantenne. Il bacio. Quel bacio che Gesù aveva ricevuto da Giuda lo ricambia, ma in un senso tale per cui anche Giuda viene ad essere recuperato. E allora il grande inquisitore dice: "Vai, vai, non tornare più." E questo Gesù è ramingo nella storia, nella nostra storia che noi viviamo.

Quindi l'inquisizione, l'inquisizione canonica. E queste sono indubbiamente due espressioni del Cristianesimo che diventa legge, che diventa terrore, tanto più grave quando si fa in nome di Dio. L'inquisizione canonica in certo modo è la persecuzione legale all'eresia, mediante un tribunale straordinario istituito dalla Chiesa, e giudicata in suo nome. Ora l'istituzione indubbiamente contraddice nella maniera più assoluta alla tolleranza civile, praticata nei secoli, e alla libertà di coscienza proposta dal Vangelo, a cui il Concilio Vaticano II ci ha ulteriormente richiamati. Ma questa libertà di coscienza non sempre dalla Chiesa è stata riconosciuta come fonte concreta

dell'amore, come frutto concreto dell'amore, che la Chiesa peraltro doveva sempre predicare, ma che non ha predicato. E questo è il grande peccato, il peccato di una Chiesa pellegrinante che, soprattutto nel Concilio Vaticano II, la Chiesa si riconosce. Perché poi c'è stata la frattura nel Cristianesimo, a monte dell'inquisizione, per cui il Cristianesimo stesso è così fortemente diviso. C'è una settimana della preghiera dell'unità, per iniziativa dei fratelli protestanti, dal 16 gennaio al 25, che ci fa pensare a questo dramma della Chiesa divisa. Si crede allo stesso Vangelo! Si crede allo stesso Dio! Si crede allo stesso Gesù! Però non siamo d'accordo. È il travaglio della Chiesa pellegrinante peccatrice. L'inquisizione poté sorgere solo in un mondo che non conosceva ancora un dualismo tra Chiesa e Stato, ma un'unita delle due entità nell'ambito dell'Europa centrale occidentale, entro i cui confini, la fede cristiana senza scissione alcuna non solo era riconosciuta come religione ufficiale, ma religione che per l'ambito nel quale la Chiesa si poneva come società perfetta con elementi religiosi e profani, diventava potere. La religione che dimentica la prospettiva della fede, ecco qui il grande peccato, che è il peccato della Chiesa peregrinante, ma anche di ogni cristiano e di ogni credente: la religione che dimentica la prospettiva della fede, la fede nell'*Agape* di Dio, nel gratuito, o nell'affidamento a Dio come al padre. E questo è accaduto ovunque essa ha sempre conosciuto le tensioni proprie di ogni potere. Perché il peccato è ogni ora più grave, quando il potere è esercitato in nome di Dio. E il potere è ancora più sacro, è potere sacrale. E qui, insieme all'inquisizione, all'istituto dell'inquisizione come espressione di questa Chiesa-potere, ci sono le guerre, le crociate, la lotta contro gli ebrei. Sono fatti gravissimi, in cui il Vangelo si manda a far benedire.

Eppure in questa situazione compare Francesco. Notiamo come il sottofondo mistico accompagni sempre la Chiesa, alimenti la fede. Francesco si pone proprio all'acme di questa situazione. Nell'acme delle guerre crociate, nell'acme della lotta contro gli ebrei, all'inizio possiamo dire dell'istituto dell'inquisizione, Francesco apre un orizzonte veramente nuovo. Io lo accenno così. Alle guerre sante segue una morale della paura, in cui l'idea della morte diventa un fatto ossessivo fino al parossismo, un altro fatto della *devotio*. Attualmente ci sono degli storici della religione molto qualificati che hanno studiato il problema da cui io ho desunto soltanto alcuni accenni. C'è questa situazione parossistica di religione-potere, che anima le guerre sante, tremende, che istituisce il tribunale dell'inquisizione, inquisizione poi soprattutto contro il fenomeno mistico, perché è il fenomeno

dell'andare oltre. C'è da obbedire alla legge e basta, e non si riconosce l'andare oltre. E connessa a questa situazione la paura, la paura della morte. Nasce un'intera letteratura religiosa, che nell'antica tradizione dei Padri è certamente un richiamo molto sobrio di tenere dinnanzi agli occhi il giorno della morte, che è un frutto sapienziale anche della fine della nostra storia. Qui invece diventa idea ossessiva. Per quanto riguarda il 1600, ogni edizione di quel genere letterario sotto il nome di preparazione alla morte, comportava la cifra media solo in Francia di 1350 esemplari. È un dato che si può accettare anche per il 1700. E qui si unisce il nostro S. Alfonso: lui mitiga un pochino questo genere letterario, però entra in questa situazione. L'opera di S. Alfonso venne edita in Italia ventuno volte tra il 1758 e il 1796. Io non so quante edizioni della Bibbia troviamo in questo tempo, la Bibbia non si leggeva più, non era più capita. La *devotio* nasce da un impoverimento dell'andare oltre, perché nasce dall'individualismo. Qui indubbiamente l'andare oltre non può essere preso così a casaccio, perché c'è qui tutta la comunità ecclesiale, c'è una educazione spirituale, teologica, c'è un aiuto della carità fraterna. Ma quando è lasciato così a sé stesso soltanto, nasce la *devotio*, si impoverisce il discorso, ed ecco allora c'è l'approdo, alla paura di Dio, alla paura della colpa e alla paura della morte. Segue una pastorale della paura. Lo stesso mistero cristiano veniva magicamente sezionato nello sviluppo quasi a senso unico; la passione di Gesù, il venerdì santo veniva così staccato dal mistero della Pasqua, della resurrezione. Gli stessi libri devoti di autori celebri, mentre sviluppano il senso del venerdì in un modo così artificioso, per la domenica mantengono il significato. E non è che la riforma protestante su questo punto allarga l'orizzonte, perché anche il protestantesimo entra in questo discorso che ha paura di Dio. Qui non dobbiamo dimenticare l'origine anche di carattere psico-religiosa della conversione di Lutero, che rimane una grande testimonianza evangelica, ma indubbiamente la sua psicologia non può essere disgiunta da questo nostro discorso.

Concludo, allora, con il soprassedere a questa analisi storica e con il rifarmi alla *Leggenda del Grande Inquisitore* tratta da *I Fratelli Karamazov*. Alësa è un rappresentante mitico dello spirituale, mitico nel senso favoloso, nel senso bello della parola. Nel travaglio di Ivan, si combatte questa lotta tra mistica e potere. Ivan è il rappresentante dell'ateismo, di colui che non ammette la fede in Gesù. Alësa invece è fedele allo Starez; dopo la leggenda lui torna al monastero, poi dopo la morte dello Starez esce dal monastero per vivere la vita monastica nel mondo. Ricordiamo quella notte stupenda in cui bacia la terra e si sente monaco ma nel mondo.

Ma torniamo alla *Leggenda del Grande Inquisitore*. Gesù ricompare nella piazza di Siviglia e fa resuscitare una bambina morta; c'era il funerale con il pianto della madre e Gesù torna a ricevere gli evviva della folla. Passa il grande inquisitore, il vecchio cardinale novantenne: "Ah!" dice "cosa avviene? È lui. È ritornato. In prigione!" Queste pagine sono memorande: c'è un epilogo stupendo di questa legge del perdono e della pena. L'inquisitore lo fa imprigionare e lo va a trovare la sera. Dopo aver taciuto rimprovera Gesù: "Perché sei tornato?" E poi è chiaro che sei tornato, noi abbiamo riveduto il tuo progetto, tu avevi proclamato la libertà, noi abbiamo instaurato il miracolo, abbiamo instaurato il mistero, il tempio, abbiamo instaurato Cesare. Tu hai proclamato la superiorità dell'oltre, noi invece no, questa gente ha bisogno di noi, noi gli abbiamo dato il miracolo, gli abbiamo dato le madonne che piangono o si muovono, gli abbiamo dato tutte queste trappole, le leggi, diritti canonici, di tutto e di più. Dunque Gesù non risponde, ma guarda in silenzio l'inquisitore. È importante che l'inquisitore si rifaccia alla triplice tentazione di Gesù, quella tentazione che Gesù aveva fatto saltare andando nella sinagoga di Nazareth a proclamare il suo Vangelo ai poveri. Gesù dunque non risponde, ma guarda in silenzio l'inquisitore. "Perché mi guardi in silenzio con i tuoi occhi, i tuoi miti occhi penetranti?" L'inquisitore va in collera. "Io non voglio il tuo amore, perché io stesso non ti amo. E che cosa dovrei nasconderti? Non so forse con chi parlo? Tutto ciò che ho da dirti già ti è noto, lo leggo nei tuoi occhi. E dovrei io nasconderti il nostro segreto? Forse tu vuoi proprio udirlo dalle mie labbra? Ascolta dunque. Noi non siamo con te, ma siamo con lui, Satana, il principe della discordia. Ecco il nostro segreto. Da lungo tempo non siamo più con te ma con lui. Saremo tanti Cesare, e allora penseremo all'universale felicità degli uomini. Tu però già allora avresti potuto accettare la spada di Cesare, perché ricusasti questo ultimo dono?" "L'inquisitore, dopo aver taciuto, aspetta per qualche tempo col lanternino, perché sta nel buio della prigione, che il suo prigioniero gli risponda. Ma il suo silenzio gli pesa. Ha visto che il prigioniero l'ha sempre ascoltato, fissandolo negli occhi con il suo sguardo calmo e penetrante e non volendo obiettare nulla. Il vecchio inquisitore vorrebbe che dicesse qualcosa, sia pure amara, terribile. Ma egli, tutto a un tratto, si avvicina al vecchio in silenzio e lo bacia piano, sulle esangui labbra novantenni. La croce di Gesù. Ed ecco tutta la sua risposta. Il vecchio sussulta, gli angoli delle labbra hanno un fremito; egli va verso la porta, la spalanca e gli dice: "Vattene e non venire più, non venire mai più." Mai più. Ma questo Cristo torna. Ed è sempre qui ad interpellarci.

Il giudizio.
Per un'antropologia del diritto.

Eligio Resta

Il tema è uno di quelli che ci accompagna da sempre: giudizio e perdono.

Tra i due c'è un termine ancora più complesso, la pena. Io voglio partire dal più problematico di questi tre elementi: il concetto di perdono. Il perdono mi fa interrogare innanzi tutto su che cosa si perdona quando si perdona, chi perdona quando perdona, in nome di che cosa perdona quando perdona.

Ci sono molti modi per affrontare il problema. C'è una dimensione individuale ed una dimensione collettiva. Mi viene in mente che sono passati quattordici anni dalla strage di Ustica; quattordici anni sono un tempo della vita brevissimo per la collettività, ma enorme per chi resta in attesa, in silenzio, aspettando non dico giustizia, ma almeno di sapere qualcosa. Le istituzioni, esattamente come tutti gli altri uomini, ricordano e dimenticano. C'è una dimensione dell'attesa che è una dimensione problematica rispetto al perdono. C'è una dimensione della giustizia, c'è una dimensione del decidere cosa fare, che non possono essere dimenticate.

Il perdono può essere visto come una singolare relazione di scambio sociale tra colui che perdona e colui che è perdonato, scambio sociale nel senso più tecnico della parola. Che cosa mette in gioco lo scambio che si realizza con il perdono? Innanzi tutto lo scambio sociale è uno scambio costruito su una profonda asimmetria. L'asimmetria consiste nel fatto che chi perdona ha un potere enormemente maggiore di chi è perdonato. Non è una relazione simmetrica, è una relazione che mette in gioco disparità e differenze molto forti. Il perdono equivale ad un elemento altrettanto problematico, che spesso abbiamo inneggiato in maniera ingenua: la tolleranza. Anche nella tolleranza c'è un elemento di profonda asimmetria: colui che tollera ha maggior potere rispetto al tollerato. Non so se vi ricordate che nel 1970 c'era un gran parlare della tolleranza. La tolleranza veniva definita in un famoso libretto come un concetto altamente repressivo: la tolleranza non può che essere repressiva, non può che avvenire dall'alto verso il basso, anche se l'effetto è un effetto simmetrico - la tolleranza aiuta l'eguaglianza - il meccanismo attraverso il quale realizza simmetria è si fortemente asimmetrico. E del resto questo non è soltanto un sentimento morale, è anche una pratica istituzionale. Cosa

facciamo quando in base ad una legge, per esempio la legge Martelli, regaliamo cittadinanza a qualcuno, quando doniamo eguaglianza? Chi dona eguaglianza? Che diritto ha di donare uguaglianza? In una struttura anche questo è fortemente paradossale. E se volessimo ancora scavare dentro questi giochi dissimmetrici tra chi ha un potere maggiore rispetto ad un subordinato, la grande tradizione della filosofia hegeliana ce ne mostra uno importante, quello del servo e del padrone. Il servo è colui da cui il padrone dipende. Il padrone non può fare a meno del suo servo per continuare ad essere padrone. Il servo sa di poter fare a meno del suo padrone. La situazione di disuguaglianza è rovesciata: il servo è più grande del suo padrone, a patto che non si lasci prendere da una sorta di *ressentiment* per cui vuole prendere il posto del suo padrone. Il perdono rappresenta forse il prototipo più interessante di queste dissimmetrie.

Ma ce n'è un'altra che ci avvicina molto al perdono e che ci collega all'altro tema, quello dell'emettere giudizi, del giudicare. Del resto lo sappiamo che sono 2500 anni che alcuni uomini *ius dicunt*, dicono il diritto su altri uomini. Ma non c'è soltanto una competenza professionale nel dire il diritto, è spesso anche un gesto della vita quotidiana. Noi nella vita quotidiana emettiamo giudizi costantemente. Il potere di emettere giudizi deriva da un gioco strano che tutti, seppur con linguaggi diversi, condividiamo e facciamo sempre tutti i giorni. La funzione di questo emettere giudizi è una funzione che riposa su una sorta di potere di ripartizione della società: la ripartizione tra buoni e cattivi, bene e male, bello e brutto. Quando emettiamo giudizi noi siamo dentro la società ripartita in bene e male, siamo uno dei contendenti in gioco, ma se emettiamo giudizi tendiamo gratuitamente a trasformarci in terzi. Questa è una parola chiave: il terzo è colui che è delegato ad emettere giudizi. Quando lo facciamo noi che siamo contendenti in gioco, trasformiamo gratuitamente il nostro ruolo da rivali in terzi. Quando perdoniamo siamo contendenti in gioco, abbiamo subito un male, abbiamo il potere di imputare una colpa, più o meno legittimamente non importa, ma ci eleviamo a terzi. Abbiamo il potere di interrompere un conflitto.

In questo gioco c'è molta più sapienza del diritto e della guerra di quanto noi non immaginiamo. La guerra è una espressione di rivalità che ripartisce il mondo in amici e nemici, che ripartisce le relazioni sulla base di una ostilità molto forte. O si è dalla parte degli amici o si è dalla parte dei nemici. L'impossibilità del terzo. E tutti gli sforzi di questa nostra civilizzazione culturale sono volti a creare questo ruolo del terzo. Qual'è la sapienza della guerra che il perdono è capace di

interrompere? C'è un sentimento della vita comune molto banale che riesce a spiegarcelo bene: l'invidia. Quando invidiamo qualcuno, in realtà stabiliamo un doppio codice. Invidiamo qualcuno perché è o ha qualcosa che noi non abbiamo o non siamo. Eleviamo colui che invidiamo al rango di modello-ostacolo. Per noi, colui che invidiamo è esattamente la pietra di scandalo, colui su cui inciampiamo. Quando invidiamo qualcuno noi non desideriamo che lui non sia o non abbia, ma desideriamo avere o essere quello che lui è o ha. Cosa c'entra la guerra? Una cosa semplicissima, il fatto che le armi, l'offesa, se perpetrate da noi sono giustizia, se perpetrate dal nemico sono disvalore. Pensate a cosa era il gioco della guerra fredda: gli USA corrono alle armi perché l'URSS corre alle armi e viceversa. Il gioco dell'invidia è un gioco simmetrico e reciproco, l'uno non può fare a meno dell'altro. Il problema viene risolto con il disarmo? A livello internazionale una potenza disarma in quanto e se disarma l'altra. E intanto una disarmerà in quanto ci saranno degli osservatori internazionali terzi che staranno lì a custodire, a sorvegliare questo disarmo. Non c'è mai un gesto unilaterale. Non si interrompe mai l'invidia, cambia di segno ma non si interrompe mai. Il gioco sta tutto nel fatto di aver bisogno del nemico, è lui che condiziona il nostro modo di essere, abbiamo bisogno di inventarlo. L'invenzione dell'ostilità è da sempre. I nostri sistemi istituzionali hanno cercato le strategie di interruzione di questa simmetria distruttiva e le soluzioni sperimentate sono state sostanzialmente due: o un terzo o un sovrano o un pacificatore oppure lasciare che la distruzione avvenga in attesa che ci sia una sorta di entropia positiva di questo gioco in cui tutto si risolva. Le controversie internazionali sono costruite su questo secondo modello. Si lascia che due popoli facciano la guerra, che annientino reciprocamente la dignità umana l'uno dell'altro; al massimo si arriva a trattative, ma il modello è sempre quello della pace-duello in cui se si arriva alla pace si arriva per esaurimento del conflitto. L'altro modello è quello difficilmente praticabile nel diritto internazionale. I terzi sono gli stessi soggetti che devono trasformarsi da contendenti in giudici, in estranei al conflitto. Tutto questo indica qualche cosa che possiamo definire come la malattia del terzo: il terzo è colui che è sempre pronto a trasformarsi in contendente ed il contendente è colui che pretende per sé di essere terzo. Il perdono corre il rischio di disarmare unilateralmente. Il perdono interrompe una catena distruttiva, dice l'ultima parola rinunciando alla vendetta, interrompe una simmetria tragica tipica della guerra, dice disarmo unilateralmente, corre questo rischio nonostante possa incorrere in delusioni, ma lo fa quando il perdono funziona esat-

tamente da accrescitivo di un concetto di cui partecipa, che è quello del dono. È difficile stabilire quale sia la caratteristica del dono. Da sempre le scienze sociali si sono occupate del dono. Pensate al *Saggio sul dono* di Marcel Mauss che dimostrava come in società primitive non potesse esserci un concetto più oneroso, più vincolante del dono. Donare qualcosa in una società primitiva obbliga come non mai. Eppure non possiamo escludere che il dono sia un gesto unilaterale, gratuito, di disarmo, un gesto per definizione non violento. Non possiamo escludere nemmeno che abbia una segreta strategia, quella di ottenere corrispettivi.

Se apriamo una delle pagine più belle che siano state scritte sul perdono, quelle di Elias Canetti in *Masse und Macht* capiamo subito cosa è questo rischio, questo pericolo di scivolamento costante della parola. Il potere del perdono è un potere riservato a tutti e posseduto da tutti e sarebbe interessante ricostruire una vita alla luce degli atti di perdono che uno ha compiuto. Il perdono come metro non di giudizio, ma di misura delle relazioni che si è stati capaci di stabilire. Il perdono è un gesto unilaterale gratuito quando non nasconde desideri di sottomissione. Il potente è colui che non perdona mai veramente; quando perdona dall'alto e non in virtù della simmetria delle relazioni, nasconde sempre strategie di asservimento. C'è una parola tedesca che potrebbe esserci di aiuto ed è *angreifen*. *Angreifen* è un verbo ormai poco usato; originariamente significava due cose: tendere la mano ma anche allungare la mano. Tendere la mano significa donar qualcosa, essere pronti a fare qualcosa, allungare la mano significa fare violenza, subdolamente far prepotenza. Dei due significati è rimasto nel tedesco moderno soltanto il secondo: *Angriff*, aggressione. Ma mi piace considerare che questo senso escluso non sia stato eliminato.

Quindi il perdono può essere unilaterale e gratuito quando non sia un gesto che richiede sottomissione. Ascoltiamo Canetti: colui che non ha mai perdonato è un paranoico, soltanto il paranoico non è mai capace di perdonare. Colui che è fissato non perdona mai, l'attenzione del paranoico viene attirata dal risentimento e dal desiderio della vendetta. Egli è incapace di liberarsi dal desiderio della vendetta perché è catturato dal suo nemico. Qui il legame è molto forte con il terzo. Da sempre nella storia dei sistemi istituzionali c'è stato il tentativo, spesso nascosto dai dibattiti giuridici sulla pena, il desiderio, l'impellente necessità di interrompere la vendetta, perché la vendetta è quel gioco dell'invidia distruttiva che all'infinito perpetua la violenza nella società. Ci sono tre grandi modelli che le società hanno adottato

di composizione e di inganno della violenza. Il primo è un modello del tutto preventivo: il divieto assoluto della vendetta veniva realizzato, come ci insegna l'antropologo René Girard, attraverso il sacrificio. La parola sacrificio è una parola molto bella che ha un etimo chiarissimo: *sacrum facere*, render sacro. Qual'è il paradosso del sacrificio? Bisogna che ci sia una vittima perché la vittima sia sacra, bisogna uccidere qualcuno perché non ci siano più uccisioni. Che cosa mette in gioco il sacrificio? Mette in gioco l'unanimità di una comunità, tutti insieme che sacrificano qualcosa, a scapito di una vittima che diventa sacra. Il sacro riaggrega e riaccorpa l'intera comunità, evita che ci siano altre violenze. È un modello di violenza preventiva: infatti la comunità non si può permettere il lusso di vedere perpetuata costantemente la vendetta, altrimenti la comunità si autodistrugge - pensate alle faide familiari, oppure, per un certo verso, al diritto internazionale. Il secondo modello è il modello preventivo e curativo insieme, in cui ci si allontana lentamente dal sacrificio e si lascia che la comunità si autoregoli. Il sacro interviene nuovamente quando si chiede a qualcuno di giurare oppure si chiede il giuramento di Dio. E guardate, che questo modello non è ancora del tutto superato, molte delle composizioni dei conflitti avvengono su questo schema. Il terzo modello è quello che si può permettere il lusso di giocare con la vendetta, perché è quello che ha stabilito, con il massimo dell'artificialità, l'esistenza di un terzo. È il modello del sistema giudiziario. Il giudice che interviene ha l'ultima parola sulla vendetta, interrompe la sua catena. La sua parola parla di una vendetta circoscritta, minacciata preventivamente, accettata consensualmente sulla base di un artificio convenzionale che è quello del contratto sociale.

La malattia del terzo sta esattamente in questo punto, nel fatto di confondere costantemente il ruolo di terzo con il ruolo di contendente. Il modello giudiziario è capace di interrompere la violenza, in quanto le parole del terzo sono parole differenti dalle parole della violenza. E qui si tocca uno dei punti nodali, spesso indecifrabili, spesso misconosciuti. Pare avere proprio ragione Freud quando dice, nel *Mosè e il monoteismo*, che molto spesso noi siamo costretti a misconoscere, perché non abbiamo a che fare con tracce, ma abbiamo a che fare con una lunga storia in cui a contare è la cancellazione delle tracce, se non fosse che anche cancellare tracce lascia tracce e allora inseguiamo tracce di cancellazione di tracce. Le tracce sono difficili da andare a riscoprire e questa storia della pena è quanto mai costellata da una storia di cancellazione delle tracce.

Basta una pagina bellissima della *Genealogia della morale* di Nietzsche sulla funzione della pena per capirlo. Io ho provato in un recente lavoro a farlo sulla base di un concetto molto semplice. L'idea era che quando le società si sono trovate di fronte ad un problema come quello della violenza e della trasgressione si sono poste un problema, come dire, di ecologia della comunicazione. Si sono trovate di fronte al fatto che la trasgressione era un problema prodotto dentro la società e che dentro la società si dovessero trovare rimedi. Un problema paradossale di osservazione. Un problema tipico dell'ecologia: si consuma e si produce energia per lo smaltimento dei rifiuti prodotti. Dal punto di vista economico, sarebbe molto più semplice non consumare, non respirare, quindi non rendere insalubre l'aria. Ma non possiamo farlo. È necessario che dentro la società troviamo i rimedi al guasto che abbiamo operato. Dal punto di vista ecologico la società si è trovata di fronte allo stesso problema della violenza e della trasgressione. Ha cominciato a percepire come proprio, come un problema che aveva a che fare con un rapporto di uomini con altri uomini e ha pensato di regolarlo in questa maniera paradossale. Era di questo genere l'intelligenza di Platone che aveva per prima scoperta questa cosa, quando in un passo bellissimo delle *Leggi* dice: "Bisogna che il legislatore trovi un *pharmakon*, un rimedio, a questi mali".

La cosa mi ha incuriosito. Che rapporto c'è tra l'idea della pena, della legge, della punizione e del *pharmakon*? Che cos'è il *pharmakon* inteso come rimedio ad un male? Il *pharmakon* è nel mondo greco la quintessenza dell'ambivalenza, è del tutto lontano dal senso che noi vogliamo attribuire a questa parola, come esclusivo rimedio benefico. Il *pharmakon* è veleno ed antidoto, è lo stesso veleno che somministrato a giuste dosi diventa antidoto. E che cos'è la minaccia della violenza per combattere la violenza, il discorso notissimo del *si vis pacem para bellum*, la minaccia della violenza nella città, se non il tentativo di *ne cives ad arma ruant*? Affinché i cittadini non ricorrano alle armi bisogna che il sovrano sia armato di penna e di spada soprattutto. Antica sapienza dei rimedi che mette in gioco il meccanismo punitivo. *Pharmakoi* erano alcuni giovanetti che venivano addestrati e nutriti dalla città, dall'Atene del V secolo, dall'Atene della democrazia, perché fossero destinati in tempi di calamità ad essere sacrificati. Qualcuno suggerisce che l'origine della parola *pharmakon* sia *pharma*, cioè un colpo di verga con i quali le vittime venivano accompagnati al sacrificio. Sono *pharmakoi* e quindi partecipano dell'ambivalenza, perché sono i soggetti che attraverso il proprio sacrificio riescono a produrre la salvezza della città. Sapienza tragica. Ma ancora *phar-*

makon era insieme il boia e la vittima. Un gioco in cui il *pharmakon* ripresenta sempre una complicità dei contrari, non è mai soltanto una cosa ma è una cosa ed anche l'altra. Quando leggiamo nel *Fedone* la famosa domanda: "Eri tu presente Fedone quando Socrate bevve il *pharmakos*?" Mai senso più chiaro dell'ambivalenza poteva essere reso. Socrate beve il *pharmakon* che non è soltanto il veleno. È il veleno che gli dà la morte del corpo ma Socrate lo beve volontariamente perché la morte del corpo è la salvezza della sua anima e la salvezza della città. Bisogna che Socrate subisca l'ingiustizia per evitare di commetterla. Trasgredire le leggi della città. L'ambivalenza del *pharmakon* si duplica, si ribalta, si rialimenta. Socrate beve quindi il veleno e l'antidoto insieme. Socrate dice del resto: "Anito e Meleto possono uccidermi ma non possono farmi del male". E ancora, quando Socrate, che è un *pharmakon*, quindi un conoscitore dei rimedi, si presenta a Carmide, suo allievo, che lo aveva richiesto perché lo curasse da un terribile mal di testa, Socrate si presenta con un *pharmakon*. E quando Carmide gli chiede di che cosa sia composto questo *pharmakon*, gli risponde: "È composto da una pianta ma è composto anche da un altro *pharmakon*, è composto da un incantesimo". Per guarire dal male ci vuole la conoscenza delle piante ma anche un incantesimo. In realtà che cosa è la pena se non il tentativo che si autogiustifica come una conoscenza razionale dell'uomo sul mondo? Una conoscenza delle piante, ma dov'è l'incantesimo? Nel fatto di aver trasgredito, ovvero nel fatto di aver violato il contratto sociale. Il contratto sociale è l'incantesimo cui bisogna credere; se noi non crediamo in quell'incantesimo nessuna pena potrà essere efficace. E del resto l'esempio hegeliano della filosofia del diritto lo rammenda: cosa fa il ladro? È fuori dell'ordinamento? No, è il massimo esempio di riconoscimento dell'ordinamento giuridico, perché si nasconde. Nascondendosi riconosce come non mai la forza dell'ordinamento.

Differente è il motivo per cui qualcuno si presenta di fronte ad un giudice e dice: "Non riconosco la tua autorità, non capisco il tuo linguaggio." È un *differend*, è un dissidio, è un qualcosa che non si può porre sullo stesso piano, qualche cosa che si pone al di fuori del gioco della logica del giudizio e della pena. Che sia legittimo, è un altro discorso. I sistemi giuridici diranno di sé sempre che è impossibile appellarsi alla non conoscenza del diritto. Si può non conoscere il diritto? Non una legge singola - persino la Corte Costituzionale è stata capace di dire che si può ignorare una legge - ma non si può ignorare l'esistenza di qualcuno che definisca per gli altri le leggi. L'incantesimo sta nel fatto di dover credere al contratto sociale e,

guardate, è un incantesimo, è un artificio, bisogna prenderlo come tale, o ci crediamo oppure tutto sarà imprevedibile. È un gioco in cui si cerca la certezza contro la speranza statistica che la pace si realizzi.

Ma torniamo a queste complicità dei contrari del *pharmakon*. Il *pharmakon* è anche la scrittura. Ritorniamo a Platone. Quando Socrate non esce mai dalla sua stanza, è chiuso in una solitudine e in una quasi incapacità di relazione con gli altri, i suoi allievi se ne preoccupano e si presenta da lui Fedro, scrittore di favole, e gli porta un regalo nascosto sotto il mantello. Socrate lungimirante si accorge di questo regalo e attacca Fedro dicendo: "Perché mi porti questo regalo avvelenato?" Questo *pharmakon* che consiste in *logoi en byblois*, in discorsi scritti su fogli. Lui dice: "Cosi mi farai girare l'Attica intera - lasciandomi nella mia stanza". Qui la scrittura ha un senso doppio. Ci fa immaginare mondi, ci fa comunicare, ci fa comunicare con persone estranee e nello stesso tempo ci conferma nella nostra lontananza. Del resto cos'è la rappresentanza politica se non questo gioco di presenza e di assenza? La rappresentanza ha la stessa funzione della scrittura, quindi è un *pharmakon*. Rappresentare qualcuno vuole dire stare al posto di. Cosa facciamo quando votiamo per un nostro rappresentante in Parlamento? Votiamo perché qualcuno stia al nostro posto e quindi noi siamo presenti in Parlamento attraverso chi abbiamo eletto. Ricordate la vecchia polemica di Gramsci su "siamo tutti legislatori". Perché c'è la doppiezza? Perché noi intanto siamo presenti in Parlamento in quanto siamo assenti. La nostra presenza è anche la nostra assenza. La scrittura ricorda ed aiuta a dimenticare, è nello stesso tempo rammemorazione ed oblio, è assenza e presenza nello stesso momento. Ma come mai allora la scrittura? Cos'è il mondo moderno se non il tentativo di rammemorarci costantemente attraverso le leggi che c'è bisogno di leggi scritte? Il positivismo, quello che i tedeschi chiamano *das Gesezt*, la posizione della legge? C'è bisogno di scrivere le leggi perché sono uno strumento efficace e perché ce ne ricordiamo. Gli articoli 2 e 3 della Costituzione ci dicono che dobbiamo essere solidali, che dobbiamo trattare gli altri come se fossero persone e non cose. Quando all'articolo 3 ci ricorda che siamo tutti uguali e se non lo siamo lo dobbiamo diventare, cosa ingiunge a noi una legge scritta? Ci dice che dobbiamo farlo, ma ci rammemora anche che non siamo stati capaci di ricordarci di essere solidali, di riconoscere gli altri come persone e non come cose. Ci ricorda nello stesso tempo la complicità del contrario, la nostra smemoratezza, il nostro oblio. La legge è anche la complicità del suo contrario, la trasgressione. In un mondo in cui fossimo tutti *agathoi* non ci sarebbe bisogno del ricordo della

legge. Vedete gli strati di senso come si intersecano: la violenza, la scrittura, la legge. Il mondo moderno si è presentato come tentativo aperto, leale, di interrompere la violenza, di uscire dal mondo hobbesiano. Per la prima volta il mondo hobbesiano dice: "Non possiamo andare avanti in un mondo attraversato da *metus et indigentia*, dalla guerra". Dobbiamo interrompere la guerra. La soluzione data, e che continuiamo a darci, è la seguente: "bisogna che ci sia un sovrano". Quando c'è un sovrano? Quando non ci siamo ricordati delle leggi. Il perdono ci ricorda che possiamo vivere insieme agli altri, anche in assenza di sovrano. ma non è compito delle leggi ricordare che occorre rammemorare la legge.

Perdono, oblio o riconciliazione

ABRAMO LEVI

Il perdono è un luogo dove la condizione di Dio e la condizione dell'umanità hanno un punto di coincidenza, quasi di co-identità. Si potrebbe tradurre il perdono con due espressioni che si richiamano tra loro: luogo di sentimenti e di risentimenti, condizione di Dio e condizione dell'umanità. Luogo di sentimenti, basti accennare ai moltissimi luoghi della Bibbia dove si parla delle viscere dell'amore di Dio. Luogo di risentimenti, è sufficiente fare l'esempio nudo e crudo del giudizio inferno o paradiso, che non è il luogo del perdono, ma è il luogo del premio. Ci si può immediatamente domandare come si comportano i cristiani di fronte ad una simile contraddizione. Sembra che il cristiano, e il cattolico, in modo particolare, sia stretto fra il dover affermare che Dio, da un lato castiga per l'eternità, dall'altro e nel medesimo tempo, ha viscere di misericordia, che Dio sia colui cha ha cura d'ogni istante ed ha misericordia di tutta la vita. Si presenta qui un problema: per cercare di illuminarlo, non dico di chiarirlo, cosa che eventualmente si farà quando qualcuno porrà delle domande, perché non c'è niente di peggio che tentare di rispondere a delle domande, che colui che parla si fa da se stesso.

Per chiarire la situazione del cristiano di fronte a questa contraddizione di Dio: colui che eternamente ama ed eternamente castiga. Ricordo, come è buona norma, per chi ha una fiducia nella capacità della parola di Dio d'illuminare le situazioni anche più difficili, un fatto del libro della *Genesi*, una storia che potrebbe essere un atto con due attori: Abramo e Dio. Faccio notare che questa piccola scena che leggerò inizia con un versetto, che perfino i rabbini più rigorosi nel conservare l'integrità del testo biblico hanno corretto, perché mentre i messaggeri vanno verso Sodoma, e si sa bene perché, Dio sta in piedi davanti ad Abramo, come a voler dire: "Cosa facciamo?". I rabbini stessi hanno detto: "No, che Dio stia in piedi davanti ad Abramo ad aspettare che questi gli dia un buon consiglio, è troppo!" E allora hanno corretto: "Abramo stava ancora di fronte a Dio, ma il testo vero è: "Dio stava ancora di fronte ad Abramo." Se questa non è *coincidentia* e co-identità della condizione di Dio e della condizione dell'uomo di fronte al problema del perdono e del castigo. "Ci sia posto" egli disse. Abramo a Dio: "Davvero sterminerai il giusto insieme con l'empio? Forse vi sono cinquanta uomini giusti nella città, davvero tu li vuoi sopprimere? E non perdonerai a quel luogo per riguardo ai cinquanta

giusti che vi si trovano? Lungi da te il far morire il giusto con l'empio, così che il giusto sia trattato come l'empio; lungi da te! Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?". Rispose il Signore "Se a Sodoma troverò cinquanta giusti nell'ambito della città, per riguardo a loro perdonerò tutta la città". Abramo riprese e disse "Vedi come ardisco parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere ... Forse ai cinquanta giusti ne mancheranno cinque; per questi cinque distruggerai tutta la città?". Rispose:"Non la distruggerò se ne trovo quarantacinque". Abramo riprese ancora a parlargli e disse:"Forse là se ne troveranno quaranta". Riprese "Non si adiri il mio signore, se parlo ancora: forse là se ne troveranno trenta". Rispose: "Non lo farò se ve ne troverò trenta". Riprese: "Vedi come ardisco parlare al mio Signore! Forse là se ne troveranno venti". Rispose: "Non la distruggere per riguardo a quei venti". Riprese: "Non si adiri il mio Signore, se parlo ancora una volta sola; forse là se ne troveranno dieci". Rispose: "Non la distruggerò per riguardo a quei dieci". Poi il Signore, come ebbe finito di parlare con Abramo, se ne andò e Abramo ritornò alla sua abitazione.

Ed ancora. C'è una bellissima suggestione di una donna, monaca carmelitana del Seicento, la quale scriveva al suo direttore spirituale, che la rimproverava, perché diceva: "Una monaca non deve interessarsi di cultura". E lei rispondeva: "Ma sa padre quanto la scienza e l'arte aiutano a capire la parola di Dio? Pensi un po' padre, proprio a questo episodio - quello di Sodoma - ma sa che quei numeri cinquanta, quarantacinque, quaranta, trenta, venti, dieci rappresentano delle proporzioni armoniche nel discorso, potrebbe essere una cantata, sotto il dieci non ci sono più proporzioni armoniche. Abramo ha smesso di chiedere perché non poteva più cantare quello che diceva. Non c'era più armonia che tenesse insieme il discorso e un discorso senza armonia diventa immediatamente un rumore, un rumore uguale a quello che sentì Dante, quando ebbe varcato la porta dell'inferno: "Per me si va in una città dolente ..." "... Quivi sospiri, pianti e alti guai (guaiti) / risonavan per l'aere senza stelle...parole di dolore, accenti d'ira, / voci alte e fioche e suon di man con elle / facevan tumulto, il qual s'aggira." questa è la condizione non più musicale, non più armonica del discorso. Ecco, una luce che viene dalla scrittura, tramite l'interpretazione di una donna che ha visto di più di tutti gli esegeti, i quali hanno speso inchiostri e fogli per spiegare questa contrattazione di Abramo con Dio, senza pensare a questa cosa semplicissima: era un discorso, ma anche un canto, anche una maniera per vedere insieme tutto l'universo, il numero della misura, era un

continuare il primo capitolo della creazione "In principio Dio creò il cielo e la terra ... e si fece mattino e si fece sera," giorno dopo giorno e si fece mattino e si fece sera, anche questa è una proporzione armonica.

Il discorso sul perdono, sul castigo, diventa subito un rumore infernale, letteralmente infernale, se vien tolto fuori per forza da questo ambito. Il popolo cristiano si è accorto di questo e ha perdonato i cristiani di oggi, come Sant'Agostino. Sant'Agostino che diceva che i bambini, morti senza battesimo, andranno all'inferno, un inferno ridottissimo, proprio appena giusto per pagare la pena, però un inferno, perché non hanno ricevuto il battesimo. E la gente dice: "No! Questo è intollerabile." Agostino non si accorgeva che scendeva sotto le proporzioni armoniche del discorso. E invece la gente ha sempre creduto che i signori teologi corrispondessero alle divine proporzioni. Ho letto tempo fa un articolo in cui un teologo, delle mie parti, dice: "No, non si può più predicare ... la gente rifiuta di ascoltare". Non c'è più proporzione c'è soltanto rumore.

Ma dove gli uomini sono arrivati in questi ultimi anni, era arrivata, erano arrivate anche le donne, le rare mistiche, le uniche che potevano parlare con Dio. Il fatto di essere monache, di essere dentro una certa struttura di libertà all'interno della chiesa, dava loro voce. Ecco, Giuliana di Lodi, contemporanea di Dante fra l'altro, o di poco posteriore, la quale parlando con Dio e con Gesù Cristo nelle visioni diceva: "Ma insomma io questa storia dei dannati..." E la domanda da lei scritta con la risposta era così concepita: "Un punto della nostra fede è che molte creature saranno dannate, come gli angeli che cadono dal cielo per orgoglio e molti sulla terra muoiono fuori dalla fede della Santa Chiesa". Tutti questi saranno condannati? Risposta divina: "quello che è impossibile a te non è impossibile a me. Io manterrò la mia parola e trasformerò in bene ogni cosa". Fino a quando saremo in questa vita, ogni volta che noi da sciocchi ci atteggiamo a contemplare i dannati, teneramente, con attenzione, teneramente il nostro Signore, ci tocca e benevolmente ci chiama, dicendo all'anima nostra: 'Lascia fare a me, mia cara figlia! Tu, guarda me!'" Guardate con che tenerezza nella visione, Gesù o Dio stesso, con che tenerezza distoglie la sua figlia, la sua creatura dal pensare in termini di rumore infernale a queste realtà. "Lascia fare a me". Lo sapessero i teologi questo: "Lascia fare a me! Vuoi sapere proprio tutto tu di come io farò? Non mi lasci un pochino di libertà di fare quello che voglio? Non mi lasci un po' di fantasia?" Quella fantasia che Santa Teresa di Liseaux attribuiva a Dio e non ai teologi. Perché i teologi secondo Santa Teresa non lasciano nessuna

libertà, devi fare come vogliono loro! "Lascia fare". Intendiamoci, Giovanna, nella visione raccomandava: "Tu abbia tutta l'attenzione a non offendere l'insegnamento della chiesa, però lascia fare a me". Come quando una mamma porta il bambino all'asilo e dice alla maestra: "Quello che tu fai è ben fatto". La maestra però non prende troppo alla lettera la consegna.

E poi un'altra domanda: "Che cosa sono mai la misericordia e il perdono di Dio?" La famosa domanda che ci siamo fatti. E la risposta che Giuliana dà a questa domanda è la seguente: "Pensavo che la misericordia di Dio fosse il placarsi della sua ira, dopo che noi l'avevamo tentato, poiché mi sembrava che per un'anima, il cui proposito è il desiderio e l'amore, non vi sia pena più dura dell'ira di Dio e perciò io pensavo che l'allontanarsi della sua ira fosse una dei principali aspetti della sua misericordia. Ma per quanto io potessi riflettere e cercare, non riuscivo a trovare questo aspetto in nessuna rivelazione. E questa è la misericordia, la strada lungo la quale il nostro Signore ci guida. Fino a quando noi rimaniamo in questa vita mutevole, perché io non vidi ira alcuna se non da parte dell'uomo. E questa egli la perdona in noi, la nostra ira Dio ci perdona, poiché l'ira non è altro che perversità e opposizione alla pace e all'amore. La misericordia di Dio e il perdono sciolgono e distruggono la nostra ira. Un motivo di alta meraviglia dell'anima, che contemplava con grande diligenza quanto fu mostrato in tutte le rivelazioni, che cioè Dio nostro Signore, per quanto lo riguarda non può perdonare l'attenzione, non può perdonare, semplicemente perché non può adirarsi. Sarebbe impossibile".

Io metterei questa affermazione di Giuliana insieme al fatto conosciuto di Giuseppe l'Ebreo, che finge di arrabbiarsi coi fratelli. C'è una pagina di Dostoevskij che descrive benissimo questo. Quando arrivano i fratelli e Giuseppe li vede: "Ah! Eccoli qui, eccoli qui quelli che vogliono ammazzarmi, quelli che mi hanno venduto agli ismaeliti". Eccoli qui! E li tiene sulla porta, li maltratta li tratta da spie. Eppure insieme a questo voleva loro un bene enorme. Ma la tenerezza non poteva essere disgiunta dalla collera provvisoriamente. Però quando si presenta al faraone, quando presenta i suoi fratelli al faraone, Giuseppe dice semplicemente: "Eccoli qui, i miei fratelli sono venuti da voi". E non dice una parola sulle colpe dei fratelli, dice soltanto: "I miei fratelli sono venuti da voi".

Santa Gertrude, un'altra mistica dello stesso periodo, del Trecento, ebbe questa visione durante la celebrazione della Messa: vide Gesù che si accostava al trono del padre, c'è sempre qui la scenografia della visione, si accosta al trono del padre e invitando la piccola assemblea

raccolta nella chiesa dice: "I miei fratelli sono venuti da voi", e non dice una parola sui fratelli. Questa è la condizione musicale, in cui non c'è stridore, ma anzi lo stridore è già assunto dalla musica.

E vi dirò per concludere qualcosa di particolare. Mi è capitato di ascoltare per buona parte del pomeriggio delle sinfonie di Beethoven. Poi uscendo dalla macchina, sento dietro me uno che chiama strada con il clacson, che di solito è una cosa che ti irrita. Se non vi fosse stato alle spalle quell'amore all'ascolto, al coro nell'orecchio, quella musica io l'avrei mandato all'inferno, metaforicamente (questo è per tutta la conferenza: "mandare all'inferno" non in senso divino) e la musica mi ha dato la maniera della giusta attenzione, della proporzione armonica. Allora per tornare a Dante, perché il suo canto, che pure dice delle cose terribili sulla giustizia di Dio, è l'onda musicale che sostiene tutto? E cos'è, in metafora, l'onda musicale? La musica asseconda tutte le aspettative, la musica non ha parole ma asseconda tutte le aspettative. Ecco perché nella proporzione armonica c'è l'inferno e il paradiso, c'è il terrore e la benevolenza, c'è la tenerezza e la collera, perché Dio vuole che tutte le aspettative restino aperte. E per misericordia della musica che questo lasciare tutto il campo aperto alle aspettative resta aperto. Che nessuna aspettativa venga stroncata. Da Dio puoi aspettarti di tutto, ma proprio puoi aspettarti di tutto e questa può essere la più grande grazia: che da Dio puoi aspettarti di tutto.

Ancora sul giudizio.
Per un'antropologia del diritto.

Eligio Resta

Le parole ultime pronunciate adesso dal professor Levi sono significative: mentre da Dio ci si può aspettare tutto, nel senso in cui ne ha parlato, io credo che in questo mondo umano, troppo umano, fatto di disarmonie, di contraddizioni, di avvicinamenti, di tentativi, il problema che la società si è posta rispetto alla imprevedibilità, che ha cercato di risolvere con la mente, si dovrebbe elaborare perlomeno diversamente. Proprio da questo contrasto: mentre da Dio ci si aspetta tutto, da una pronuncia di un giudice noi dovremmo aspettarci qualcosa di definitivo, di molto più concreto, perché le parole del giudice, sono, o dovrebbero essere, quelle della legge. Molto brevemente, in questo piccolissimo preambolo, devo richiamare alcune cose di cui abbiamo parlato stamattina e oggi pomeriggio: la questione del perdono è una questione importante, uno dei grandi temi etici, una delle grandi questioni aperte a livello individuale. Ma è anche un tema che dispone sempre in maniera totalmente differente, quando mette in gioco scelte collettive e quando mette in gioco un contrasto forte rispetto alla legge. Con questo non voglio dire che il perdono sia sempre in contrasto rispetto ad una scelta della legge, ma il problema si pone quando c'è un conflitto aperto fra una legge e il perdono.

Devo dire che ha ragione Rossana Rossanda, quando in questa intervista che è stata richiamata più volte con Don Molari, ribadisce esattamente questo tema: io dal giudice mi aspetto giustizia, non perdono. Quindi non mi aspetto tutto: non perdono, ma giustizia. Nel Codice non esiste perdono, ma l'espiazione. Nel Codice penitenziario esiste l'idea del recupero. Qui l'accenno è diretto ad uno dei più grandi problemi dell'esistenza costituzionale contemporanea: la questione della pena. Eppure, aggiunge Rossanda, nella cultura, che da vent'anni a questa parte si è affermata in Italia, il recupero significa dire prima di tutto dentro di se: "Io sono cambiato", quindi omologarsi, fare una dichiarazione pubblica, ovvero pentirsi di quel che si è fatto. Per un laico questo gesto non ha proprio alcun senso, il male fatto non sarà mai perdonato. Il laico non sarà mai in pace. Questo è il senso vero della questione che andiamo trattando. Sono diversi i codici con cui la morale e il diritto hanno trattato questo tema. Devono essere codici differenti perché il diritto è profondamente differente dalla morale. Altrimenti non avrebbe ragione una resistenza stessa ad un

sistema in cui il giudice deve risolvere conflitti insanabili. Se tutto fosse suscettibile di perdono, tutto potrebbe accadere, ma potrebbe accadere anche nulla. L'etica ha come caratteristica il fatto di accadere, di essere un evento che nessuno può imporre. Il diritto ha un carattere impositivo. Detto questo, io credo che il problema di aprire uno sguardo attento alla questione dell'oggi, alla questione politica in cui ci troviamo, non è rinviabile. Questo è il problema della legalità. Il problema di una legalità, che noi abbiamo da sempre costruito intorno ad una idea più evocata, che non applicata di diritto. Un'idea la cui possibilità dipende dall'esistenza di una formula significativa come lo Stato di diritto.

Bisogna tornare su questa definizione, perché ci aiuta a capire oggi cosa probabilmente sta succedendo. Innanzitutto, Stato di diritto è una formula costruita quasi su un ossimoro: stato è un concetto politico, diritto è un concetto che appartiene alla sfera giuridica. Stato di diritto è uno Stato, cioè un soggetto politico investito di legittimità politica, che governa sulla base delle regole, che decide sulla base di regole, che non può decidere e basta, ma decide sulla base di regole. Ma non basta. Stato di diritto non è soltanto un'architettura di regole, stato di diritto è anche una sorta di primato delle regole sugli uomini. Primato delle regole sugli uomini vuol dire, sostanzialmente, che sono più importanti i diritti della politica. Noi siamo abituati ad una tradizione, anche nella sinistra è condiviso questo modello, in cui il diritto è considerato una sovrastruttura. Chi rilegga le pagine del Marx dell'*Ideologia Tedesca* ritroverà, sviluppato, l'argomento del diritto come ideologia. Non è così semplice, ci sarebbe molto da discutere su Marx che ritorna su questi elementi: ideologia è contraddizione, non è soltanto copertura di un mondo falso. La questione dei diritti nella sinistra è stata sempre affrontata come qualche cosa in cui i diritti erano una forma, la sostanza era la politica. Lo stato di diritto in realtà metteva in gioco un modello di legalità diversa. Quella in cui il vero obiettivo di una comunità era il rispetto dei diritti umanitari, in cui semmai la politica doveva essere uno dei tanti strumenti attraverso cui attuarli. Ribaltare questo concetto significa rivedere anche l'altra posizione della sinistra, in cui i diritti semmai vivevano sempre sullo sfondo, quello che contava era lo schierarsi in un rapporto di forze per vincere. Che questo modello fosse un modello troppo mimetico rispetto all'avversario, lo si è visto presto. Vorrei ricordare fra parentesi la grande esperienza che ha segnato la cultura della politica italiana degli anni Settanta, quella tipica dell'uso alternativo del diritto. Un'esperienza interessantissima, in cui si pensava di ribaltare il dato

formale del diritto a favore dei più deboli. Nasceva per esempio un modello di giudice-eroe carismatico, che rimetteva giustizia nel mondo. Quel modello era di sinistra, sia pure con una grande generosità, era un modello non soltanto vendicativo, ma era, soprattutto, un modello controfattuale, perché nel momento in cui si pensa alle forme come qualche cosa che non ha senso, in cui tutto il gioco della sostanza è un gioco politico, allora, se vinci hai ragione, e vince chi ha ragione, ha ragione chi vince. Ma se perdi ti si ribalta tutto contro. La questione del diritto è stata accantonata ed allontanata. Io credo che questa sia una delle chiavi di lettura più importanti oggi per capire che cos'è la giustizia e perché molto spesso noi siamo costretti a chiedere al sistema giustizia qualche cosa che non è capace di sopportare, nel bene e nel male. Questo è uno degli elementi ma ce n'è un secondo. La questione della legalità così come si pone oggi, la quale sarebbe la risposta differente alla scelta morale e individuale di ri-conciliarsi, di perdonare, è la questione che ha trovato in un comportamento diffuso, una delle forme più aberranti che noi ci siamo trovati di fronte. Lo dico in maniera molto, molto semplice: è la totale assenza, questa crisi della legalità, ha fatto trasparire una totale assenza di sfera pubblica. C'è stata una completa dimenticanza, un completo oblio, se c'è stato un oblio in Italia, questo oblio riguarda essenzialmente una dimensione della sfera pubblica, che va probabilmente in tutti i campi della società italiana. Per esempio nel campo dell'economia, il capitalismo italiano, anche quando era capitalismo e basta, aveva una struttura così fortemente costruita sul privato, da essere familistica. Era il capitalismo delle grandi famiglie, ma è il capitalismo delle grandi famiglie non da oggi. È il capitalismo delle grandi famiglie dei Visconti, degli Sforza, dei Medici. È un capitalismo in cui l'esistenza della sfera pubblica poteva essere accidentalmente corrispondente agli interessi del privato, ma se non lo era, nessuno si scandalizzava.

Ma c'è un'altra dimensione che noi oggi misuriamo sulla crisi della legalità, come crisi della sfera pubblica. C'è un elemento di grande continuità fra il linguaggio della mafia e il linguaggio della corruzione. Tutte due mettono in gioco un discorso in cui legalità come visibilità, legalità come sfera pubblica sono soltanto bugie. Della mafia è verissimo, chiarissimo: noi non abbiamo saputo nulla della mafia fin quando non c'è stata un'ordinanza, la maxi-ordinanza di Falcone che ha cominciato a scrivere nero su bianco. Attraverso la legalità ha riportato un elemento di visibilità, pubblico, che da sempre è il contrario di privato, ma è anche il contrario di segreto. Nella corruzione, quell'elemento in cui tutto era invisibile, oscuro, ma anche tragicamente

privato viene alla luce in maniera ancora più evidente. La corruzione per essere tale ha bisogno di un'apparente riaffermazione dello Stato. Il corrotto esiste laddove c'è l'onesto. Quel sistema fortemente corrotto, in cui della sfera pubblica non era più niente, rappresentava un sistema che apparentemente affermava stato di diritto, che apparentemente affermava regole e che in realtà scorreva su di un doppio binario: regole certe, ma invisibili, sotterranee, regole di spartizione. Erano regole bronzee.

Tutto questo ha contribuito ad un'idea, secondo la quale lo stato di diritto è una menzogna che si è diffusa sia a destra che a sinistra. Lo stato di diritto è una cosa di cui si può benissimo fare a meno perché la sostanza è un'altra. La sostanza è quella del raggiungimento del potere. Io credo che la sinistra sia stata fin troppo mimetica nei confronti della destra. Ha imitato troppo l'avversario che stava combattendo, quando non ha difeso la legalità fino in fondo. Ed è dentro questo modello, in cui legalità e sfera pubblica sono forme ormai lontane, forme ormai dissolte, che credo si apra oggi un altro filone dei diritti. È la questione del rispetto, della problema della convivenza. Oggi il sistema politico si presenta come il sistema che dice di se stesso di essere buono. Lo dicono tutti. Tutti i politici si presentano come *der Verbesserer*, come miglioratori del mondo. Questo in particolare suscita una grande enfasi, mostrandoci la necessità di cambiare le regole. Ma quali regole dobbiamo cambiare? C'è una profonda continuità fra il passato e l'oggi nel disattendere cautamente le regole. Non c'era Stato di diritto nel passato, perché veniva preso in giro, né c'è nel presente, perché si dice che deve essere totalmente smantellato. Senza averlo mai praticato. Così!

Ed è qui che, secondo me, va posta la grande questione dei diritti e della volontà di rispettarli che costituisce la risposta alle grandi tensioni anche morali del paese. Fra queste ce n'è una in particolare, che mi sta a cuore: è il problema della forma Stato, cioè di come ci si organizza in una comunità, in apparati che siano rispettosi, non soltanto della divisione dei poteri, ma soprattutto del primato dei diritti fondamentali. Prendetela come una battuta, ma io ricordo un'intervista di Craxi, Presidente del Consiglio, in cui Craxi affermava: "Abbiamo attuato la prima parte della costituzione, adesso, dobbiamo pensare ad attuare la seconda". Ma pensate ad uno Stato che avesse attuato il principio di uguaglianza il principio di solidarietà, che avesse attuato i diritti fondamentali, pensate che cosa sarebbe. Sicuramente non sarebbe questo Stato.

La seconda questione su cui pongo l'accento, ma senza andare a fondo, è la questione della pena, della punizione. Noi oggi siamo costretti a preoccuparci di una dimensione collettiva del perdono, perché, molto probabilmente, abbiamo un'esperienza in cui la punizione e la penalità sono state incontrollabili, arbitrarie, in cui si è oscillato da una forma di perdono indipendente o collettivo ad una forma di totale insignificanza della parola stessa. C'è in questa intervista, che citavo prima, un passaggio interessante in cui Don Molari dice: "Ma, guardate, persino rispetto a Tangentopoli, noi dovremmo pensare ad una società, di chi non ha sbagliato, cioè ad una società dei giusti, che tende la mano alla società che ha sbagliato". Sì, d'accordo, questo si può dire in una società razionale seria, ma non è con sincerità che venga fuori oggi di fronte a tanto maneggiare dei garantisti, non da oggi, da sempre. Perché oggi soltanto? E questo non per non tendere la mano, ma perché si ripensi complessivamente ad una funzione della pena in cui ci siano ancora criteri di penalità dentro. C'è un esempio che mi sta molto a cuore, ed è l'esempio della criminalità minorile. Questi problemi stanno diventando di enorme spessore. Pensate che in alcune Corti d'Appello meridionali, nel 1993 sono stati denunciati duemila minori per omicidio. E non è un dato, io sono l'ultimo a pensare che bisogna creare emergenza o pensare ad uno stile di emergenza per i minori. Per esempio uno stile emergenziale sui minori è quello del Telefono Azzurro, con tutto il rispetto, ma io non credo che una telefonata di denuncia della violenza, giustifichi otto apparizioni televisive. Il problema dei minori è un problema che va affrontato nella dimensione quotidiana, non quando è emergenza. L'emergenza salva le coscienze, ma non ci fa affrontare il problema. Sono molto contento che qui a Fano ci sia un progetto di questo tipo, che mi piacerebbe fosse discusso molto di più. È un modello diverso, non emergenziale. Ebbene, proprio nella questione della criminalità minorile, noi riscontriamo tutte le contraddizioni, sempre sotto forma di generosità, che la questione della pena incontra. Non è un caso che noi tra le procedure del codice penale minorile incontriamo figure aberranti. Quando il minore incappa nelle mani della giustizia, per molto tempo il giudice ha scelto di non punirlo, concedendogli il perdono giudiziario. L'esperienza è interessantissima perché chi vada a scavare dentro i dati, vedrà che in molte città meridionali, in molte Corti d'Appello meridionali, il ricorso al perdono è frequentissimo. Nel Nord lo è un po' meno, si bilancia il perdono giudiziale con l'immaturità, cioè con la non completa capacità d'intendere e di volere. Il che vuol dire: tu sei colpevole, quando io ti concedo il perdono,

però io sono un padre buono, che ti sospendo la pena. Tutto il processo minorile è un'impalcatura in cui la pena funziona in maniera deformalizzata, cioè non ci sono regole, tutto è rimesso ad una sorta di valutazione discrezionale o affettiva dei magistrati. La pena è sostanzialmente abolita. Il che a me non dispiace, detto francamente, ma tutto il meccanismo punitivo è sostituito da una punizione più sottile che riguarda il mistero del processo. Il processo non è la pena. Il processo è il rito. Il processo mostra alcune strategie, alcune architetture del potere. Per esempio, quando si decide di punire un nomade perché è un'occasione per rieducarlo. Ditemi voi, cosa vuol dire rieducare un nomade? Farlo diventare un piemontese? Ecco, questo è importante. Che fare? Io sono dell'avviso che il perdono è una questione importantissima da trattare con il linguaggio della morale, ma che bisogna costantemente ripensare alla questione della legalità della punizione, semplicemente perché la legalità e la punizione riconquistino visibilità, certezza e soprattutto s'indirizzino verso elementi minimi. In una società in cui sopravvive l'ergastolo e la Corte Costituzionale è ancora costretta a dire che è incostituzionale. Seppure attraverso mille passaggi è una società che ha con la legalità un problema estremamente complicato.

"Senza il dono del gratuito, condannato alla giustizia".
Pietro Ingrao

Voglio cercare un approccio un po' empirico. Voglio partire dalla condizione materiale del perdono. Sono stato a Monte Giove, dove si è svolto un seminario sul tema. Abramo Levi ed Eligio Resta, che l'hanno introdotto, hanno scelto temi e parole forti svolgendo i loro discorsi veramente con molta passione. È stata una discussione che ha evocato grandi questioni di pensiero e di fede. Come quella che era sottesa nelle parole di Abramo Levi. Pensate al titolo stesso: *Perdono, oblio, o riconciliazione.*

Stavamo lì in un eremo, poi scendiamo a Fano e ci immergiamo nella società che ci sta attorno. E allora, ecco, io vorrei partire dallo scarto tra queste due realtà, la raccolta atmosfera in cui io ho ascoltato parlare a Monte Giove, che appassiona anche me, e il rumore della città. Un rumore che è al di sotto delle proporzioni armoniche del perdono di Dio, su cui ha detto parole profonde Abramo Levi, attraverso la mistica. Un domani cercherò di dire la mia opinione e riguarderà la vita che ci sta intorno, e vorrei dire addirittura il senso comune con cui bisogna lottare, la vita con la quale dobbiamo misurarci. Io non merito molto la ricerca di Monte Giove, però lo stridore tra quelle domande e la realtà in cui tutti noi qui presenti, siamo immersi, è molto grande. Non solo per quello che riguarda le culture, attraverso le quali questo tema viene affrontato - la pena, il perdono - ma anche le parti sociali, anche in paesi vicinissimi al nostro. In molti di questi paesi esiste ancora oggi la pena di morte. C'è la trasgressione e poi c'è la legalizzazione del reato attraverso la morte del condannato. Tutto questo in paesi civilissimi! E addirittura noi oggi sappiamo come la pena di morte diventi spettacolo. E dinnanzi alla cella dove si compie il rito dell'uccisione, che evoca a molti i rituali di guerra di cui parlava stamattina Resta, la gente invoca la pena di morte, non è che la subisce soltanto o l'accetta. La chiede, la esalta. E abbiamo visto rappresentazioni, che ci parlavano quasi addirittura di un'ebbrezza della pena di morte. E non fa scandalo. Dobbiamo dire la verità, non fa scandalo. La vediamo in televisione e nessuno di noi tira un sasso o una scarpa contro chi ci fa vedere quello spettacolo. E ancora qui in Italia, nel nostro paese c'è chi invoca la pena di morte. In Italia non c'è la pena di morte, ma c'è l'ergastolo, cioè la reclusione del colpevole, per tutta la vita, fino alla sua morte. La pena di morte o l'ergastolo sono fatti estremi, una fuoriuscita violenta dalla condizione

umana. Dunque, noi ci troviamo in un mondo, in un Occidente, in cui è attiva la pratica della rescissione della vita, o quando non è la rescissione della vita ad essere in causa, è pur sempre la rescissione del rapporto umano che noi viviamo. È la rescissione dentro quel luogo che noi chiamiamo il carcere, che è una grande invenzione moderna.

Io devo fare una confessione, il carcere l'ho scoperto tardi. Io non sono stato in carcere come i vari compagni che l'hanno conosciuto, nella loro vita politica. Se ci penso bene, per un mio ricordo personale, devo ringraziare mia moglie, che, dopo avèr completato il suo iter di lavoro nella scuola è andata a fare l'insegnamento volontario dentro il carcere e mi ha dato una spinta, mi ha trascinato dentro per vedere come certi vincoli contano dentro quelle mura. Io non posso dimenticare una sensazione, che non stava tanto nelle cose che vedevo dentro il carcere che spesso erano molto tristi, molto pesanti. Ma non posso dimenticare una sensazione fortissima, che io provavo, quando dopo la visita, il colloquio coi detenuti, detenuti comuni, non parlo di detenuti politici, prendevo la strada del ritorno. Mi ricordo che si usciva, si passava da quei serrami, da quelle guardie e si arrivava all'ingresso principale. Qui ti ridavano la tessera e quel gran portone si richiudeva alle tue spalle. E ho proprio in mente la sensazione del ritorno in un altro universo. Mi ricordo che la cosa si materializzava persino nello spettacolo fisico: ricordo questa pianura verso il tramonto, all'ora in cui si deve uscire. Avevo la sensazione di una distanza enorme tra quel mondo che io avevo visitato e l'altro, il mio mondo, quello in cui io ritornavo. E mi sono trovato a riflettere non solo sulla violenza di questo atto di rescissione, ma anche sulla torsione, nuova, umana, che noi, con le nostre leggi, chiediamo a chi le ha trasgredito. Perché a mio parere non è solo il fatto della privazione della libertà, ma è una cosa più profonda. Noi chiediamo a chi è carcerato, in fondo, una trasmutazione di se stesso. Deve diventare un'altra cosa: sia dal punto di vista della sessualità, sia dal punto di vista del lavoro - punto costitutivo dell'esistenza. Uno dice: "La mia dignità è il lavoro". Lì, questa dignità scompare. E non saranno i lavori secondari a trattenerla. Ma anche dal punto di vista del rapporto con la natura, sebbene ci sono cortili e anche qualche piccola pianta, un po' di verde, il rapporto con la natura s'annulla. Ma scompare anche quell'esperienza così diffusa e così profonda nella civiltà umana, che è la vita familiare. Pensate che operazione violenta noi compiamo anche quando non uccidiamo una persona. Starei per dire, ma qui mi trovo vicino a uomini di grande esperienza religiosa, che persino la preghiera, concepire la preghiera in carcere è difficile. Che cosa

diventa la preghiera in carcere? E non parliamo poi delle prigioni in cui il carcere diventa il luogo della continuazione della trasgressione, dell'obbligo a continuare la trasgressione.

Il dramma, la questione che devo affrontare nel contrasto tra il titolo del nostro incontro, così nudo e crudo, con le domande che pone, e invece il comportamento reale, che tende addirittura a fissare, nella loro trasgressione, ciò che va trasmettendo. Lo dico perché allora noi dobbiamo sapere quanta enorme distanza c'è tra la realtà, che ci circonda e l'istanza del perdono, che è nel tema della nostra ricerca, che si compone di tante cose. E qui faccio anche la domanda: "Perdono può essere oblio?" Il perdono evoca necessariamente l'atto della trasgressione della colpa, anzi la sublima. Perdono vuol dire: c'è stata la trasgressione, c'è stata la ferita e sorge la grande domanda: "Come la si supera? La si può superare?" Quindi io vedo che ancora domani dovremo ragionare qui a Monte Giove - chi vorrà seguire - ancora sulla questione della legge, del comando e del suo fondamento. Da questo drammatico problema deriva poi anche la nozione di peccato. Io dico questo, perché la questione del fondamento della legge mette in discussione anche la bontà. Sono due questioni strettamente legate l'una all'altra. Certo, abbiamo dinnanzi un Codice e quindi le formule, le chiavi della legge. Ma, con questo, è risolto il problema delle fondamenta? Ne parleremo ancora domani.

Così come io sento il bisogno di ragionare su altri concetti che sono emersi nella nostra ricerca. Un concetto è ritornato nelle parole di Abramo Levi, il concetto della misericordia. Ma in che misura la misericordia incrocia ed è compatibile con il giudizio? Ho l'impressione che i metri, i canoni, le angolazioni sono profondamente diversi. Lo dico perché io ho una domanda sul giudicare. Tanto lo possiamo dire, adesso, senza fare un po' di réclame. Stasera parleremo anche di un mio libretto di poesie. Vorremmo discutere, io e Fabrizio Frasnedi, di una poesia che s'intitola *Giudizio universale*, che probabilmente è blasfema. Io cerco d'interrogarmi dinnanzi a che cosa? A questa immagine che tutti abbiamo visto, perfino sui giornali: l'immagine della Cappella Sistina di Michelangelo - il *Giudizio Universale*. È quella straordinaria figura, per me ripugnante figura, devo dire, del Cristo che alza la mano e come dice padre Dante "giudica e manda", "giudica e manda". A me ha fatto sempre molta impressione. Adesso, Abramo diceva: "Dio non può perdonare perché non può adirarsi". Quel Dio che però io ho dinnanzi è molto adirato. Di qui la domanda che mi sono posto in quella mia poesia: ma non accade allora in quell'immagine, che anche Dio, scusate questo termine, è condannato alla

giustizia? E cioè non ha il dono del gratuito? La grande domanda, il bisogno di gratuità, di dono, anche di fronte a chi ha trasgredito? Ha trasgredito. Un mio dannato pregiudizio, ma non è un Dio limitato pure quello? Non lo delimitiamo quando lo facciamo diventare giudice? E poi Michelangelo rappresenta potentemente quel girone, quel mondo delle creature, degli esseri umani. Dio sa tutto. Ma, senza offesa, Dio sa davvero tutto? Può sapere davvero tutto, dell'infinito e dei destini, in cui si svolgono le cose? Ma io dico di più, non guardo solo al numero, ma penso all'incalcolabilità della singola vita. Io resto sempre un po' turbato, se devo calcolare, perché il problema della calcolabilità, è un problema parecchio complicato. Egidio Resta, citando Canetti, evoca, in fondo, la decisione, l'idea della decisione. E diceva Resta, la decisione è nella spartizione della pena, ricordando la metafora di Canetti. Però mi sorgono due domande molto forti: la prima è chi decide le regole della spartizione? Qui, io incontro una difficoltà. Una difficoltà che è relativa alla quantità della parte. Trovo un ostacolo insormontabile, perché devo in fondo ridurre a quantità qualche cosa che non è riducibile a quantità. Lo dico altrimenti, riprendendo la questione della legalità, il giudice faccia applicare la legalità e tuteli l'applicazione del Codice, ma il Codice formula una casistica, per forza di cose astratta, che non è riportabile, io direi addirittura alla incommensurabilità della vita individuale. Di qui la seconda domanda: che cosa s'intende con "adeguamento alla norma". La cosa comporta due operazioni difficili: prima l'identificazione della norma e Resta sa come me che si apre lì un campo infinito di controversie (il signor Berlusconi ci sta dando ancora adesso degli esempi clamorosi di come interpreta la norma che attribuisce al parlamento l'atto della sfiducia al governo) ma non solo l'interpretazione della norma, il rapporto tra la norma astratta e l'estrema concretezza vitale di chi ha partecipato alla vicenda. Cioè, quanto è difficile il rimando dall'astrazione generale al concreto - uso qui un aggettivo un po' delicato - infinito essere della vita. Parto dalla convinzione che c'è in concreto una storia individuale di ciascuno di noi, che ugualmente porta una serie di nozioni generali: la classe, la nazionalità, l'etnia e così via, ma poi lui ha i baffi in un certo modo e io non ce li ho, chissà perché lui ha i baffi e io non ce li ho. Chi può misurare questa enorme complessità? Questa drammatica condizione, di come rapportare la norma alla vita. Qui io sento la drammaticità estrema dell'atto del giudizio, qui sento allora anche il senso di quella scelta molto audace che avete fatto anche per Monte Giove: oblio o riconciliazione? Ma è la riconciliazione, dobbiamo saperlo, un atto molto diverso e molto profondo da quello della

giustizia. Io la penso così. Perché riconciliazione significa la ricostruzione di una relazione, in cui per quanto sia, due esseri umani, due esperienze di vita, due momenti di vita, narrati spesso nei romanzi, nei luoghi, nella storia culturale, nell'infanzia e così via, si sono trovati, a confliggere nello scontro violento e su questa grande questione, che è la decisione. La riconciliazione si stabilisce uscendo dall'atto della giustizia. Ecco, la ragione per cui io credo molto nell'importanza dei giudici e anche delle cose che ha detto qui Rossana Rossanda, ma vi giuro, io non farei mai, proprio mai, il giudice.

E anche in cielo, nel silenzio senza tempo, anche tu esistente inesistente, i clivi, i pallori, i desideri nemmeno nati, le dubbie mutazioni, le non dubbie. La spada tua di giustizia affilata taglierà affinché in un luogo stesso che non è il luogo, trionfi l'ordine della comparazione. Come l'oste la bolletta, il medico la ciotola di sangue, anche tu, padre, senza il dono del gratuito, condannato alla giustizia.

La sapienza della giustizia.

PIETRO INGRAO

Io parto dalle parole su cui siamo invitati a ragionare, perdono, oblio o riconciliazione. Ora, ognuna di queste rimanda al tema e all'atto della violenza, sia come guerra esterna tra due Stati sovrani, sia come offesa, violazione, rottura della legge. Sorge il problema - perdono, oblio, riconciliazione - quando avvengono queste fratture: perché riemerge la violenza? Già ieri a Fano io ebbi occasione di dire che sollevare la questione della legge e del rapporto violenza-legge, apre subito il problema del fondamento della legge. Sia nel senso del soggetto che la decide, della sovranità come il caso di chi decide, sia del fondamento che sorregge la legge stessa. E Resta, ieri, qui ha detto delle cose davvero bellissime sulla pena come *pharmakon* e sulla lettura che veniva data dai greci in questo senso. Ecco, secondo me, queste parole, che sono così usate nella lingua normale, contengono una doppia domanda che non possiamo mai dimenticare: rimandano alla nozione del giusto sia nel senso formale di rispondenza alla legge sia del giusto come valore di giustizia, come rispondenza alla giustizia, che quindi dia a ciascuno il suo. Ecco, son tutte e due, queste operazioni, momenti che in me sollevano grandi perplessità. Rimandano al grande problema di qual è il fondamento della legge, se c'è stata violazione, chi ha fondato la legge. Persino nel caso della fondazione religiosa, la consegna delle tavole che viene dalla divinità, la questione è controversa e infatti sorge la questione della lettura della legge, dell'ermeneutica e delle interpretazioni. Persino nel caso del sacro, sorge la questione di come leggere la parola sacra. Socrate beve la cicuta in omaggio alla legge; dà una lettura diversa della legge. Anche lì, fino al momento della conclusione della vicenda umana, della morte, c'è questa domanda interna. E infatti se noi guardiamo al di là, oltre Socrate, alla vicenda cristiana, è continuamente, il corso della cristianità intriso di questo conflitto, quindi da scismi, eresie, separazioni delle chiese, che gira tutto intorno alla grande domanda: chi è che fissa la lettura della legge? E io direi che la questione del fondamento della legge diventa ancor più aspra quando la legge si separa dal sacro e si laicizza. Che è tutta la vicenda del moderno. Resta ne ha parlato ieri. Con l'emergere di una soggettività che diventa caratterizzante della modernità, l'emergere del soggetto popolo, il sovrano diventa o dovrebbe diventare popolo. Ma come si incarna il popolo, come vive, quale è il processo in cui il popolo prende corpo, carne

e ossa? È la grande questione delle Costituzioni moderne. Che rimanda poi nel nostro secolo al tema che Resta ha evocato molto giustamente ieri; la rappresentanza. Il popolo non è immediatezza. Al momento in cui, come dire, si passa dalla città-stato alla grande realtà dello stato-nazione sorge il problema del rappresentare. Che significa questa operazione del rappresentare? Torna anche il tema dell'interpretazione della legge, direi del sistema dei segni con cui è scritta la legge. Torna ancora in campo l'ermeneutica ed emerge in tutta la sua simbolicità e anche drammaticità la figura del giudice, la specializzazione del giudice, ovvero quell'ipotesi, quel tentativo, quella risoluzione che viene data a questo problema, e che Resta ieri evocava sotto il termine di terzietà. Il giudice come figura terza.

Io vedo una enorme difficoltà della terzietà, perché la terzietà sembra supporre come uno spogliarsi, un uscire dalla società e un porsi fuori su di un seggio a parte, mentre quel giudice, in carne e ossa, è esistente storicamente, intriso di storicità. Il mondo cristiano esprime la presentazione più drammatica e sconvolgente della terzietà, delle difficoltà della terzietà. Penso a Pilato che davanti a Cristo si lava le mani. Chi giudicherà Cristo? Chi ha i titoli per giudicare Cristo? Come è possibile una terzietà? Chi è il depositario, non soltanto della legge ma della sua lettera? Ecco, la prima grande questione che io sento sorgere. La seconda questione è quella che accennavo ieri a Fano del rapporto tra norma generale e esperienza concreta, in fondo della misurabilità o commisurazione della legge al concreto, della comparazione tra l'elemento di generalità della legge e la concretezza della vita.

C'è in fondo una tensione, uno sforzo che dà luogo persino a un dramma, a uno spettacolo: il giudice, l'accusa, la difesa, i testimoni che sono tutti tesi a risolvere questo grande, aspro problema di fare coincidere il fatto con l'ipotesi di reato. E non solo. Tutta la modernità ha introdotto un'altra domanda che non riguarda soltanto il rapporto tra la norma e ciò che è accaduto, ma l'aspra questione delle origini dell'accaduto e quindi l'impalcatura dell'atto giudicante, delle sue varie fasi fino allo spettacolo con le sue straordinarie complicazioni, addirittura con le sue rappresentazioni simboliche. Quelle che, per esempio, vediamo scorrere sotto forma di immagini alla televisione, con l'evidenza che ha toccato nel video la rappresentazione della procedura americana, o anche le norme che sono scritte nel nuovo Codice Penale Italiano, dall'accusatore, anzi dall'indagatore, Pubblico Ministero, all'accusatore, Giudice per le indagini preliminari, al Giudice, alla Giuria, alla Difesa e cosi via. Guardate come si complica

la scena e come il Tribunale, il luogo dove si compie quest'atto, appare un mondo, uno scenario e come gli attori si rapportano e si influenzano fra di loro secondo una cronaca di tutti i giorni. Perché quest'estrema complicazione e molteplicità di attori? E quali riti e regole, circa il modo con cui agiscono gli attori? A mio parere devono fare questa operazione quasi impossibile di far coincidere l'astratto della legge con il concreto della vita. Farla coincidere con quello che io chiamo l'irriducibile, l'irripetibilità della singola o delle singole vite. Vedete allora quante sono le complicazioni e i passaggi, allorché dal segno, dalla parola scritta o dalla formula giuridica, passiamo al vivente. Vedete come è complicata questa operazione? Il giudizio, la sentenza, che non a caso, presenta un suo rito di contestazione. Quando il giudice si è pronunciato restano le altre istanze, quasi a contestare la fragilità della lettura e della decisione che viene presa. Decisione che incide sulla vita dell'imputato sino alla cattività, la prigionia e la privazione del bene che consideriamo assoluto, la libertà. Ecco, come ho voluto ricordare questa doppia difficoltà che è la lettura delle regole e di due momenti di crisi del momento giuridico e la loro relazione con il concreto vivente, il dramma in fondo che noi viviamo della ricerca della giustizia. E, allora, riprendo qui l'immagine di Resta, il *pharmakon* è incerto, non ne siamo sicuri. Compiamo l'atto che riconosce la legge, che afferma il bisogno di legalità, ma la legge è dubbia e il compiersi della violazione è tutto da cercare e da esplorare. E ci lascia poi sempre un interrogativo perché in qualche modo, nell'atto del giudicare, del rendere giustizia, e quindi anche nell'identificazione della colpa e della rottura della legge, resta sempre sullo sfondo una domanda sui processi con cui si è arrivati a quell'atto, sugli antecedenti, sulla successione dei fatti. È difficile isolare anche l'atto più violento, più netto, senza chiedersi che cosa c'è prima e se e come bisogna, o no, tenere in conto ciò che c'è prima. E c'è stata, diciamo così, una cultura sociale, una corrente di pensiero che si è interrogata su tutto questo. Pertanto anche la legalità, di cui Resta ha parlato, in fondo è una lotta, un cercare. Cerchiamo la regola e il riferimento al vivente. Ecco perché il mio dubbio sulla pena è doppio e connesso: doppio circa la lettura della legge e l'accertamento della violazione. Su questo ancora vorrei soffermarmi, sul senso della pena, altro grande interrogativo. Ci si potrebbe chiedere perché la pena? Affermazione della legalità. Torna l'idea del *pharmakon*, ma allora non basterebbe proclamarla, dichiararla pubblicamente? Invece no, si aggiunge un'afflizione, uno scontare la pena. Badate che non è poco perché l'afflizione e lo scontare la pena può arrivare fino alla soppressione

della vita, fino alla morte, salvo che non intervenga una delle parole che qui sono state evocate: il perdono. Questa è una parola che io accetto sino a un certo limite, perché spacca in qualche modo, divide. C'è un giusto che perdona. Ma siamo veramente noi che perdoniamo, giusti e indenni, o siamo anche noi, per altre vie, coinvolti nel delitto, corresponsabili, in qualche modo, per le omissioni, per le condizioni? Ecco, perché la parola perdono mi lascia un'esitazione, proprio in quanto non vede la relazione, non coglie questo campo comune, sembra che siamo in due mondi staccati quando invece siamo immersi in un'unica realtà. Mi convince meno ancora la parola oblio perché il dramma c'è stato, c'è, si svolge e reca con sé lacrime. È possibile dimenticare il dramma e le lacrime? Forse non è possibile anche quando vorremmo. Ecco, la ragione per cui delle tre parole che sono messe in quel testo, riconciliazione è la parola che amo di più. Perché la riconciliazione va oltre quel senso di separazione di cui ho parlato prima. In fondo, la riconciliazione m'interessa molto perché mi appare un riconoscimento di un vincolo comune tra chi ha violato e chi ha subito la violazione. E riconoscono soprattutto una comunità di senso per riconciliarsi, riconoscere l'altro e quindi trovare, allora sì dei codici. E riconciliare in qualche modo è riaffermare questo vincolo che forse dobbiamo tener vivo anche rispetto al delitto più atroce. È una dilatazione, un allargamento. Certo, io sento la difficoltà di un uso vero e di una pratica vera della parola riconciliazione di fronte alla crisi profonda che io sento dei linguaggi storici che hanno attraversato questo secolo. Che è poi, secondo me, una crisi dei luoghi di formazione dei linguaggi storici. In fondo, un codice e un libro sono dei segni, dei concetti, delle gerarchie di senso che nascono in rapporto a precise identità sociali, a forme di società. Oggi io sento che le lingue emerse dalla grande, terribile, ma anche appassionante vicenda di un secolo come il Novecento, al tramonto di questo secolo, sono dinanzi ad una crisi profonda. Non condivido e mi sembrano anche un po' sceme le rappresentazioni di un certo nuovismo di cui si parla adesso e che cerca di spazzare via le grandi esperienze sociali e collettive che sono state le espressioni di questo secolo. L'emergere sulla scena politica, ma non solo politica, anche culturale, di masse sterminate, e soprattutto di masse laboriose, che prima di questo secolo erano state tenute nettamente ai margini. Questo è un secolo in cui milioni, direi centinaia di milioni di esseri umani, a loro modo, hanno preso la parola, sono venuti nella scena politica, sono entrati nella grande problematica e discussione del giusto e dell'ingiusto, della forma della legalità, dei diritti e dei delitti.

Anno 1994 - mancano sei anni al terzo millennio - io credo che la questione non sia Berlusconi o non Berlusconi. Credo che siamo di fronte ad un fatto più profondo. I modi con cui si sono formate le grandi identità collettive che poi sorreggono la nozione di legalità e di giustizia, sono tutti completamente sconvolti. Dall'identità che si formava sul luogo di produzione alla smaterializzazione del luogo di produzione. Prima era la grande fabbrica, la vedevamo con gli occhi, quei muri, quei recinti, quei reparti, quelle macchine, quell'immagine che un grande artista come Chaplin ha fissato nel film *Tempi Moderni*. Sapevamo che sorgeva un linguaggio comune e un senso comunitario e, insieme con quello, il grande luogo d'identità rappresentato dal quartiere operaio, o potremmo dire anche dal paese, se volete dal villaggio contadino. Io sono colpito da un episodio stranissimo. Scusate se parlo di una cosa molto triste: i funerali. I funerali in una città come Roma sono qualcosa d'insignificante e persino repellente. Se io torno al mio paese ancora oggi, anno 1994, al funerale partecipa tutto il paese, anche quando non c'è un rapporto di consanguineità o nemmeno di amicizia, ma come dire, è il riconoscimento di un rito, di una ritualità, di una connessione, a mio parere. Grande fabbrica, quartiere, villaggio, territorio e possiamo dire anche nazione, faticosa, sanguinosa costruzione dello Stato-nazione, sono stati i luoghi dove si sono formati i codici linguistici di cui noi abbiamo parlato. Adesso io qualche volta sorrido un po' della maniera sciocca con cui si parla, per esempio, dell'esperienza del partito politico. Certo, dove è arrivato il partito politico, lo vediamo tutti. Cosa è stata Tangentopoli lo sappiamo tutti oppure, se mi permettete un nome, cosa è stato Craxi o il craxismo è sotto gli occhi di tutti. Ma mi sembra una cosa sciocca dimenticare che il partito politico di massa, sorto in questo secolo, è stato un grande luogo di identità. Poi si intende, c'erano le degenerazioni burocratiche, ma in quella forma sono cresciuti rapporti, codici, linguaggi di milioni e milioni di persone E infatti, Resta lo sa benissimo, questo è il senso di alcune pagine famose di Gramsci sul sistema degli intellettuali e sui luoghi dell'egemonia.

Ecco, io sento che l'uso di quelle tre parole deve essere visto in una nuova luce proprio perché questi linguaggi storici sono entrati in crisi. Questa è una questione che sarebbe da affrontare in un'altra sede. Secondo me, c'è stata una sconfitta, non solo quella delle ultime elezioni politiche, ma una sconfitta di questi soggetti e delle culture legate a questi soggetti e siamo di fronte all'irruzione di nuovi vocabolari e addirittura di nuovi strumenti semantici, sistemi di segni. E guardate un po' come è impressionante lo scontro che sta avvenendo

sul controllo dei sistemi di segni: domina la scena politica italiana. E si svolge sotto i nostri occhi che qualche volta sono troppo indifferenti perché in fondo è in gioco la parola, e quando dico la parola, dico anche non solo il vocabolo ma i silenzi, le esitazioni, la scansione dei suoni. Mi è capitato di dire e di ragionare sulla lentezza con cui avviene la comunicazione. Ricordavo ieri sera a Fano l'imbarazzo che mi prende quando io sono investito dalla telecamera. Io qualche volta sono tentato dalla voglia di ribellarmi, di dire "adesso mi stanno guardando", e siccome insorge subito quella domanda, che faccia devo fare? Mi viene la tentazione di dire "adesso mi metto le dita nel naso" per rompere la costrizione che io sento e che si ripresenta anche nel tipo di risposta che devo dare, perché quello mi domanda se il mondo è buono o è cattivo? E io devo rispondere nello spazio di trenta secondi e se non rispondo immediatamente sembra che non esisto, che non ho in mente niente, che ho il vuoto in testa. Guardate che mutazione. E anzi quanto più rispondo, subito, cattivo, urlando, o buono, tanto più questo rompe lo schermo. Guardate allora che rottura profonda della comunicazione che si sta compiendo, quale uso nuovo, diverso dei tempi e della parola e di scavalcamento di questa grande conquista che è il rapporto tra silenzio e parola, che è modulazione tra silenzio e parola.

Ieri sera noi abbiamo letto dei versi e nei versi non conta solo quello che è scritto, conta quella scansione, il verso, quel ritmo, quella pausa. Ed invece questa assurdità del mondo in cui viviamo in cui il silenzio, appunto o la lentezza appaiono una debolezza. Permettetemi una citazione ancora da questo libretto di cui abbiamo parlato ieri sera, in quella lirica che è stata letta, *L'alta febbre del fare*, gli ultimi due versi dicono: *Fugge un notturno sospirando / S'alza l'alta febbre del fare*, che è un tentativo di evocare il notturno, che non è silenzio, che è un altro modo della comunicazione. Insomma, allora, io voglio dire: "Guardate quanto è enorme la posta in gioco". E se volete fare una controprova, prendete quella parola che dà il titolo al manifesto: perdono. Provate a metterla nel linguaggio e nei simboli che emergono quotidianamente dal video e vedrete subito lo stridore, il fragore delle armi, che irrompe continuamente sul video. È sempre uno che spara, in ogni istante. Premete il tasto, fate zapping, ma poi pensateci un poco sopra. C'è qualcuno in televisione che dice la parola perdono? Non esiste. Semmai reca con sé, qualora è ammessa, una lettura che è diversa, che riduce il perdono a grazia, a concessione del vittorioso. Perché, in fondo, se è grazia e concessione del vittorioso, il perdono ribadisce che c'è la guerra e il vincitore mantiene il suo piede posato

sul vinto. Io potrei ricordare qui altri versi bellissimi di Brecht quando dice: "sono passato attraverso le rivoluzioni"..., sono passato attraverso le enormi guerre di questo secolo. Eppure, ho detto, è stato un secolo grande, ma ecco le ragioni per cui io ho dei dubbi grandi sulla legge e sulla città in cui vivo. Il dubbio è profondo e invoca un'autonomia.

Siccome abbiamo parlato di poesia e voi siete stati gentili ad ascoltare, consentitemi ancora un'autocitazione. C'è una pocsia di quel libro che finisce con queste parole: c'è uno che guarda fuori e vede il mondo, gli alberi di magnolie, gente che si muove, e guarda, e poi dice: "Stranieri all'orecchio lo mormorava una sottile ostinata indifferenza". Non capita anche a voi qualche volta di sentirvi stranieri? Io ci tengo alla libertà di dichiarazione di non cittadinanza. La città è fatta in un certo modo, le torri, le mura, la legge, quell'uso della legge. Io sono entrato in questa città, però per dichiararmi cittadino ci vuole qualcosa di più dello stare materialmente sotto un dominio e penso che sia importante difendere sino alla fine questa esigenza di autonomia, anche essendo prigioniero. Non vi sembri, questa è un'annotazione autobiografica. In fondo, quando io rifletto sulla parola che di quelle tre mi interessa di più, riconciliazione, io sollevo il tema dell'atto di un riconoscimento reciproco, quindi non solo della legittimità o riconoscimento formale di cittadinanza all'altro, ma di qualcosa di più, del bisogno e della domanda dell'altro. E io lo sento perché questo, secondo me, sta diventando un problema esplosivo di questa fine di secolo. Pensate al tema del terzo mondo. Stranieri. La sottile e ostinata indifferenza che noi sentiamo in certi sguardi. In fondo, non è poi questo il grande conflitto sulla legge che esiste nell'esperienza. Io credo che noi non usciremo da questa grande discussione sulla legalità, sulle leggi e non avvieremo un processo di riconciliazione o conciliazione finche non riconosceremo il terzo mondo come potenzialità e, mi permetto di dire, come una ricchezza. Perché, se non avverrà questo, loro resteranno sempre ammessi, tollerati a statuto speciale, e quindi, in fondo, stranieri. È possibile oggi che permanga questo rapporto in un pianeta di cinque miliardi di esseri umani e in cui appunto quattro miliardi vivono questa esclusione? È possibile? Ecco la contraddizione, con una vita su questo pianeta che invece si è mondializzata, attraverso anche i processi dell'informatizzazione, per cui, come dire, quel simbolo che vola da polo a polo, quella comunicazione per cui l'atto produttivo non lo fissi più nemmeno in un luogo, ma si svolge, diciamo così, contemporaneamente a Vicenza o a Pesaro e contemporaneamente a Taiwan. Allora qui mi appare la fragilità e la povertà delle torri che noi abbiamo elevato per recingere il campo e

proteggere la città. Siamo di fronte ad un universo delle merci che non è diventato universalità di cittadinanza e della legge. Forse perché i dominanti non riescono, in definitiva, a imporre un loro ordine. Questo noi lo sentiamo, anche nella sconfitta, e i dominanti hanno visto esaurirsi le forme politiche, tutte le forme politiche attraverso cui hanno tentato di operare un controllo, che è stato il grande problema del secolo. Io credo che noi viviamo questo passaggio e allora credo che noi dobbiamo sapere che la riconciliazione passa attraverso il conflitto. Dobbiamo trovare le forme nuove del conflitto. E qui è il tema che è emerso ieri della non violenza, di un conflitto non violento, la coscienza di questa fase nuova che sta assumendo il grande tema della legge: siamo abitanti di un pianeta in cui la vita si mondializza ma in cui la vicenda della Bosnia ripropone spietati conflitti identitari e guerra etnica. Siamo davanti a delle azioni che domandano una risposta. La convinzione che noi abbiamo acquisito, che la guerra non risolve queste contraddizioni, e quindi il problema di un conflitto pacifico e del modo in cui oramai il dialogo scavalchi determinate frontiere e si allarghi in una nuova dimensione internazionale. Ecco, se io devo pensare alla parola che mi piace di più di quelle tre, riconciliazione, io dico a me stesso che ci piaccia o no, queste sono le dimensioni in cui noi possiamo riconciliarci con gli altri.

Eligio Resta

L'importanza, la centralità di temi che si identificano con una vita. Una vita vera costruita su un'idea mai banale, di frontiera, come c'è scritto tante volte nel retro di copertina di Pietro Ingrao, in cui i problemi sono analizzati con un occhio raffinatissimo e con un impegno civile, che con un'immagine a noi molto cara, butta sempre il cuore al di là dell'ostacolo. Conciliazione che non significhi mai oblio, dimenticanza, dimenticanza anche dura, drammatica, in cui contano parole, in cui contano mondi. Questo è il tema della giustizia, della legge. La bellezza di questo discorso che ancora mi commuove è il legame forte fra il senso della vita e questo mondo apparente, artificiale, teatrale cui la legge è ridotta. Questa attenzione forte, dietro c'è il senso di una vita e può essere costruita attorno a una parola che qui dentro è risuonata con grande sensibilità: giustizia. Il tema della giustizia di uomini nei confronti di altri uomini, in cui le conquiste non sono date dall'alto, ma sono prodotte da lotte, i diritti vanno conquistati, non regalati o affermati, in cui c'è un senso della dignità umana nei confronti della quale tutte le leggi dovranno fare i conti. Continuo a dire che il tema del perdono e della riconciliazione non si deve fermare ad una critica banale del giudice costretto ad infliggere la pena. Bisogna fare un salto più avanti e cercare dove sta, oggi, la possibilità di una ricostituzione forte di un legame sociale con grande disincanto, ma anche con il vecchio entusiasmo di uno che ha lottato senza declamare, ma con grande esemplarità. Io ringrazio ancora Pietro Ingrao. Il dibattito è aperto.

Primo Intervento

Lei ha detto di preferire e di scegliere il termine riconciliazione piuttosto che oblio e pena e su questo sono perfettamente d'accordo. Le sarei grato se vorrà esprimere il suo pensiero sull'applicazione di questo termine, riconciliazione, all'eterna querelle di fascismo e antifascismo.

Secondo Intervento

A me dispiace interrompere l'atmosfera di commozione alla quale si è fatto allusione prima, ma vorrei riportare la mia domanda a ciò che lei ha detto ieri sera. Io considero ciò che lei ha esposto questa mattina come una continuazione abbastanza fluida di ciò che lei ha detto ieri pomeriggio. Ieri ha terminato la sua relazione affermando

che veramente non avrebbe mai voluto essere un giudice. Ricordo le parole finali di questa relazione che mi ha offerto infiniti stimoli. Questa sua relazione era apparentemente basata sull'empirico, cioè faceva un elenco di ciò che in realtà avviene, in fondo, quasi dicendoci che una discussione teorica sull'oblio, sul perdono, la pena e la sanzione cozzava contro una realtà molto più feroce e brutale, quella del delitto e della violazione della norma che di fatto avviene indipendentemente da tutte le barriere che il diritto può proporre. Quindi che avvengano stupri, omicidi, torture da ogni parte del mondo, anche nei paesi più civili e che nonostante i libri di Beccaria e di Foucault, in effetti non si riusciva ad interpretare la pena o perlomeno il controllo sul comportamento degli esseri umani se non come sorvegliare e punire, soprattutto punire. Mi sembrava di leggere, mi pare che sia stato confermato anche da quello che lei ha detto oggi, di intravedere nelle sue parole, un moto di pietà di fronte a un così tragico panorama, una grande pietà verso gli esseri umani, che non può non colpire. Ma, di fronte al loro patire, ecco, mi sembra anche di intravedere un supporto teorico, indipendentemente dal fatto che noi siamo tutti concordi nel ritenere che la sofferenza umana sia un grande prezzo da non pagare, dicevo, mi sembrava di intravedere un supporto teorico non del tutto giustificato, del quale, se lei mi permette, vorrei chiederle chiarificazioni, e cioè la convinzione, e anche qui ritengo che sia emersa oggi da quello che lei ha detto, che tutto sommato sia l'ambiente quello che determina la colpevolezza o presunta colpevolezza degli esseri umani. Per cui, se mi permette di ridurre anche in termini molto banali e semplicistici quello che io ho potuto capire, il nostro comportamento, e qui la sua esortazione di oggi ad essere tutti corresponsabili, è determinato dalle responsabilità del padre e poi del nonno e poi del bisnonno e dello zio paralitico e della cugina che fa parte della famiglia e del macellaio, dei pompieri e, in fondo, di tutto ciò che costituisce il nostro ambiente nel quale noi viviamo, presente e passato. In questo modo, risalendo di generazione in generazione, noi non possiamo fare a meno di risalire ad Adamo ed Eva. E Adamo ed Eva con chi se la prendono? Con il serpente, e il serpente con chi se la prende? Qui ci troviamo in mezzo ad una grossa difficoltà. Cioè, mi sembra di intravedere una deresponsabilizzazione degli individui come singoli rispetto alle colpe presunte della società, presunte o effettive, la quale per altro è costituita da individui. Allora io mi chiedo, anche in relazione le dirò ad un piccolo articolo che io ho letto sulla stampa di ieri, e che senz'altro avrà letto anche lei, che informa su una commissione formata dalla Comunità europea, una commissione di

bioetica per la stesura di una specie di statuto bioetico a livello comunitario, il cui articolo due sancisce che i diritti dell'individuo sono sempre superiori rispetto a quelli della società e a quelli della scienza. Ora, in nome dei diritti dell'individuo, io le chiedo - mi scusi la perentorietà, perché certo lei non può dare risposte universali - quando si interrompe la catena di adeguamento del comportamento umano rispetto alla norma che una comunità ha accettato, perché ieri, mi è sembrato di capire che, senza grandi esitazioni e senza grandi polemiche, si era accettato questo principio e cioè che esiste uno stato di diritto. Io dico meglio uno stato di diritto piuttosto che nulla. Lo stato di diritto rappresenta, espresso in norme, in realtà, la soluzione momentanea di un complicato equilibrio tra i bisogni degli individui che si autoregolano attraverso il diritto, quando l'individuo, uno o più che sia, interrompe questa catena di complicati equilibri e viola la norma. Che cosa facciamo? Perché ieri sentivo il professore Resta che diceva: "preferisco un giudice buono a un buon giudice." Bello, ma mi pone dei problemi. Perché quando abbiamo il giudice buono, cioè il giudice morbido che applica il diritto con grande magnanimità, protestiamo perché indichiamo che in fondo, rispetto alla norma si sia stati troppo indulgenti; quando abbiamo il buon giudice noi protestiamo perché rispetto alla norma riteniamo che si sia stati troppo severi. Ma in effetti quale forma di tutela concreta l'individuo offeso nella propria dignità di essere umano, singolo privato, limitato nel tempo e nello spazio, può trovare se noi invece ci auguriamo e auspichiamo sempre il perdono, la comprensione, la riconciliazione. Io qui vorrei sostenere i diritti di un'etica della responsabilità. Non è vero che non dobbiamo giudicare. Ci sono nel mondo e nella storia degli individui che hanno torto. Ci sono coloro che hanno torto e coloro che hanno ragione, in situazioni circoscritte naturalmente, e questi, quelli che hanno torto, hanno il diritto di essere giudicati come il dovere da parte di chi giudica di giudicare. Mi permetto di fare un esempio al limite, con ciò termino e ringrazio della sua comprensione. Capisco che è un esempio al limite, ieri citavo Auschwitz, adesso ne faccio un altro che è sempre al limite. Quando migliaia di donne in Serbia vengono stuprate mi sembra laido e miserabile invocare la coltivazione della vita lasciando che questi bambini, che non avranno mai l'attenzione di alcuno, nascano. A questo punto mi sembra altrettanto pieno di dubbi quello di non cercare dei colpevoli o perlomeno di non giudicare. Siamo tutti corresponsabili? Certo nel passato lo siamo stati tutti, come umanità. Ma mi sembra, quali che siano le colpe dei serbi, dei croati, dei bosniaci nei confronti di altri popoli il prezzo pagato sia eccessivo rispetto alla colpa.

Terzo Intervento

Io mi rifarei alla relazione di Ingrao. Parto da lontano ma arrivo subito poi al tema, alla dialettica servo-padrone che aveva introdotto ieri il professor Resta. E in questo tema, nella dialettica servo-padrone, Resta faceva notare che uno dei pericoli di questo rapporto, che, tutto sommato, sembra favorevole al servo, è quello che il servo si identifichi nel padrone o almeno che le sue rivendicazioni ad un certo punto non sfocino di nuovo in un atteggiamento come quello del padrone. Direi che storicamente questo problema, e questo è il problema grosso secondo me della crisi di cui il discorso di Ingrao teneva conto anche se non lo diceva esplicitamente, è quello dell'irreversibilità del nesso come superamento della grande esperienza dei movimenti di massa andati al potere nel Novecento, in cui, se vogliamo continuare a mantenere questa metafora dello schiavo-padrone, lo schiavo avrebbe dovuto assumere il potere in modo democratico. Contingenze storiche, problemi storici, non hanno permesso che questo accadesse. Il socialismo realizzato ha prodotto il principio asiatico. Forse, i tempi non erano maturi, ma è un fatto, ad ogni modo, che il potere si è ripresentato nelle forme precedenti, cioè all'interno di questo capovolgimento si è riproposto di nuovo il padrone-schiavo, non identico, però sempre sotto questa forma dialettica rimasta immutata. Quindi legge, di nuovo, come repressione, giudizio, pena sotto forme nuove, con motivazioni diverse. Non bisogna tradire la rivoluzione, però si sono riproposte tutte le vecchie cose. Ecco, allora io a questo punto, in modo provocatorio sono d'accordo con Ingrao che è importante quello che è successo, cioè questo enorme movimento, questo affiorare alla coscienza storica di masse che prima non avevano la parola e che per un certo momento l'hanno avuta. Ecco, diciamo, a un certo punto il problema è quello della delega, cioè non è possibile un'assemblea permanente. L'assemblea permanente è stata una delle grandi illusioni del Sessantotto e Sessantanove che è sfociata nel caos, nella paralisi o nel terrorismo, da una parte nel terrorismo, come risposta esasperata e dall'altra nell'ordine, nella restaurazione dell'ordine, nel ripristino delle leggi, ieri anche queste cose sono state accennate. Cosa rimane, dunque, la rivolta individuale? C'è un personaggio emblematico della letteratura, mi riferisco allo scrivano di Melville, che risponde "io preferirei di no" e che arriva anche all'annullamento di se stesso. Il rapporto servo-padrone nel racconto è chiaro, è evidente. Però la ribellione qui non si manifesta come presa del potere ma come autoannullamento. È una delle risposte, secondo me, una risposta di tipo - chiamiamolo pure - occidentale. Io qui a questo punto intro-

durrei un nuovo termine. Questa riunione ha presentato, secondo me, un aspetto importante che è stato quello del linguaggio. Il linguaggio è una grossa cosa, cioè fa parte della dialettica stessa dei rapporti tra gli uomini. Io introdurrei una parola che non ho ancora sentito che è quella della compassione. La compassione, qui non la vedo dal punto di vista religioso, forse ci sarà chi lo affronterà questo termine, l'ho già sentito affrontare anche dal punto di vista religioso nei confronti della vita. Ma direi che, chi ha usato, sempre rimanendo nella logica occidentale, questo termine è Leopardi. In Leopardi la compassione è l'atteggiamento del mettersi insieme degli uomini, del soffrire insieme degli uomini di fronte alla natura. Una natura sentita come violenza, come qualcosa che aggredisce, di fronte alla quale non resta che un senso di com-patire, di stare assieme. Ma è secondo me una risposta sempre occidentale, che sta nel dualismo. Oppure può anche essere interpretata in senso orientale, in cui anche la natura viene coinvolta in questa compassione ed è l'atteggiamento per esempio che libererebbe un po' da questa logica che dicevo è duale, che percorre tutta la storia dell'occidente, tutto il pensiero filosofico dell'occidente a partire da Platone, perché forse i Presocratici non lo erano. Ci sarebbe da discutere dell'essere e del nulla di Parmenide. Ma da un certo punto in poi si è scoperta questa questione che tutto dev'essere bello e brutto, buono e cattivo, e così via, mentre mi sembra che la logica orientale, per esempio, non accetta questo, se possiamo ancora usare il termine logica.

Benedetto Calati

Io non pongo nessuna domanda, voglio solo fare un riconoscimento da amico a Pietro per quello che ci ha detto. Io sono un monaco, vengo da Camaldoli, mi interesso della storia della spiritualità medievale, dei padri della chiesa, mi interesso dell'oltre, del non detto, dell'utopia, della poesia. E allora oso dire che la riflessione di Pietro, in un certo linguaggio biblico, si chiama riflessione sapienziale oppure, in un linguaggio ancora più originario ma che può essere corrisposto, riflessione profetica, ed un linguaggio più povero ancora, ma ricco di significato, mistica. La nostra cultura dovrebbe riprendere tutti questi cammini: il sapienziale, l'utopia, la profezia e la mistica. Ora, nella conversazione di Pietro io ho fiutato questi sensi spirituali che vanno oltre, ho intravisto quest'orizzonte e io, caro Pietro, ti ringrazio di quello che hai detto.

Pietro Ingrao

Allora, io devo dare tre risposte. Sono finite le domande?

Quarto Intervento

Cerco di essere breve. Volevo spezzare una lancia invece a favore del giudice buono. Perché Eligio Resta mi ha fatto venire in mente una poesia di Brecht: il giudice democratico. Vado un po' a memoria. È una poesia che lui aveva scritto negli anni Trenta quando era in California. Questo giudice doveva esaminare, per dare la cittadinanza americana, un cuoco italiano. Il giudice aveva fatto delle domande sulla Costituzione americana e il cuoco non le sapeva. Però poi il giudice ha capito che l'italiano aveva compreso la mentalità americana e gli ha dato lo stesso la cittadinanza. Questa poesia la metto in rapporto con un testo giovanile di Hegel, che ha scoperto molti anni fa Cesare Luporini, che si chiama *La contraddizione sempre crescente.* Perché dico questo? Perché Pietro ha parlato del vivente. Qui Hegel parla del vivente che viene fuori. Ecco, il giudice buono inserisce questo aspetto nella astrattezza della norma e nel suo scacco, e nell'autocircolarità del fondamento che non si trova. C'è chi rompe dall'interno la cosa. Questo che è interessante, secondo me, quando ha detto Pietro: "l'elemento del vivente". Che è un elemento costitutivo del moderno, è il rapporto tra l'individuo e la collettività, è il rapporto tra la morale e la politica È questo elemento che scardina dall'interno l'astrattezza. È per questo che sono per il giudice buono. E io penso che Pietro sarebbe stato, anche se non vuole fare il giudice, un giudice buono.

Eligio Resta

Si, con una brevissima aggiunta. Il frammento del giovane Hegel, un frammento che io amo soprattutto per il fatto che *La Contraddizione sempre crescente* finisce con un "oppure"....

Pietro Ingrao

Io mi scuso ma ci sono degli obblighi, purtroppo. Quindi le mie risposte saranno telegrafiche, in qualche modo. Rispondo uno per uno. La prima risposta, diciamo così, la riconciliazione con i fascisti, per intenderci. Io, anche qui, non voglio la continuazione della guerra, mi pare però che ci siano due cose importanti. Primo: non dimenticare, perché la memoria nella vita è una cosa essenziale. Non esiste storia di popolo senza storia della memoria, senza memoria storica. Non esiste proprio, si creerebbe un'altra memoria storica e invece io sono

per quella memoria, così come l'ho vissuta. Secondo: le scelte di oggi. Io non voglio mettere sulle spalle di chi è passato attraverso queste cose - del resto anch'io da giovane fino a vent'anni avevo creduto nel fascismo, poi ho capito tutto quello che è avvenuto. Però il problema è: oggi che scelta faccio? Imparo da questa terribile lezione che c'è stata, che ci viene dall'esperienza, si o no? Questo è il punto chiave. Non mi interessa neppure il fatto che qualcuno stava nella Repubblica Sociale. Adesso come si schiera? Che conseguenze ne ha tratto? Qui dove io vedo invece il silenzio o addirittura la mistificazione. E invece questo diventa un fatto vitale. Qui voglio alludere solo ad un punto. Badate che quando io parlo della questione del fascismo non parlo soltanto della questione della liberazione da una dittatura. Io penso che ci sia stato qualcosa di più grande e più grave. Penso che la questione del fascismo sia la questione della guerra di sterminio. La seconda guerra mondiale è un evento inaudito, basta pensare che si parla di venticinque milioni di morti. Quindi, è in questa luce che io vedo una riconciliazione, nella memoria e nelle scelte che si fanno oggi, altrimenti resta il conflitto, è chiaro.

La seconda cosa, la seconda risposta, riguarda la questione del giudice, e del mio rapporto con il giudice, e perché non farei mai il giudice. Io penso che ci vuole un giudizio, e questo mi sembra che emergesse da tutte le cose che io ho detto. Io non esco fuori, non metto in soffitta la cultura giuridica. Semplicemente non saprei farlo. La mia è una difficoltà del tutto personale, che però rimanda a un problema.

Dipende dal fatto che come Socrate, scusate il paragone molto ridicolo, io riconosco lo stato di diritto, ma non vorrei essere io ad aver decretato la sentenza della cicuta, perché, questo sì, mi appartiene, come qualche cosa che mi porto molto nel profondo, forse è una di quelle cose che Padre Benedetto Calati chiama cultura sapienziale. Se io mi trovassi di fronte a colui che ha commesso quel delitto efferato avrei, personalmente, una difficoltà. Se fossi il giudice correrei il brutto rischio di volere sentire tutto il racconto della sua vita e addirittura valutare gli eventi. Quindi sarebbe un guaio, un disastro, se io fossi un giudice. Lo dico perché parto da un presupposto: io sono convinto che per quanto si possa ripercorrere, anche attraverso un'inchiesta, indagando, ricostruendo addirittura una vita, ci sono degli attimi impercettibili, dei momenti, dei fatti, degli scatti della vita che finiscono per incidere nei nostri atti di coscienza e restano irriducibili sia alla conoscenza sia al giudizio. Non so spiegarmi: è una nuvola che è passata in quel momento, non so bene, una parola, una distrazione,

ecco tutto. Insisto su questa irripetibilità del vivente. È la difficoltà dell'altro che sta fuori, ma forse anche per il soggetto di ricostruirla nella sua interezza, a mio parere, che è l'enigma della vita, ma è anche, diciamo così, la ricchezza del vivente. Con il che io dico, certo, come Socrate, ci vogliono i giudici, ma a ciascuno il suo. Io non me la sentirei di fare il giudice, sarei un cattivo giudice.

E, qui rispondo sulla questione dell'etica e della responsabilità, non è che io rimango agnostico rispetto a questo. Vorrei dire alla persona che mi ha interrogato che io sono la testimonianza di questa contraddizione, perché sono uno che avendo quei dubbi che io ho descritto, mi sono schierato e come, mi sono schierato molto, continuamente, in ogni istante. Sono talmente cocciuto nello schierarmi che anche quando oramai alla mia tarda, tardissima, età sarebbe giusto che io mi ritirassi in convento - ma già in convento è una cosa molto intensa - insomma niente, sono lì, dentro la mischia. L'ho formulato anche, una volta, in un discorso questa tentazione che vivo continuamente e che poi torna in quelle poesie che voi avete sentite, tra lo stare nel gorgo e stare nel convento. Come vanno d'accordo queste due cose? Signora mia... tante cose non vanno d'accordo nella vita e cerchiamo di affrontarle in questo modo, no! Una cosa io la ricavo, però. Dico ci sia il giudice e ci sia la legalità, un sistema di legalità, su cui ha ragionato ieri Resta, va bene. Non vorrei dimenticare mai il limite del giudice. Nella sua funzione però c'è una soglia che non può riuscire a varcare e quindi lì entra un'altra sfera. La sfera che mi fa rifiutare la pena di morte. L'assassinio più efferato, io mi chino, mi curvo, e mi domando come è andata? Mi chiedo come è andata. Questo mistero, quest'interrogazione sulla vita. Padre Benedetto mi dà sempre delle grandi consolazioni. Non so se è questo a cui lui volesse alludere. Questa domanda, signora, "Come è andata?" a me capita spesso di farmela. Io sono uno a cui piacerebbe infinitamente fare semplicemente questo: sedersi a un tavolo di un caffè e vedere la gente che passa e domandarsi: "Come gli va a quello, qual è la sua storia?" Noi non lo facciamo mai, ma tenere viva questa interrogazione, credo che sia una cosa davvero preziosa, preziosa anche per i giudici, a mio parere. [Segue un intervento del pubblico, incomprensibile, molto breve, una battuta, poi riprende la parola Ingrao, n.d.r.] ... Signora, signora allora io non mi sono spiegato abbastanza ... no, no, no, ... per Dio! ... Scusate. Io sono stato calato, immerso, buttato nell'azione in un modo addirittura parossistico. Però, ecco, due cose io le affermo. Uno: ci sono parecchie cose di questo mondo che non mi piacciono e allora la questione dell'essere stranieri, una sottile ostinata indiffe-

renza mi dice adesso però, oh!, è la mia patria. La mia patria vera l'addito da lontano, è questa dichiarazione di non cittadinanza. E secondo: nello schierarmi, anche riguardo all'avversario, anche nella mischia, mantenere un interrogativo su chi mi sta di fronte, su come è andata la sua vita. Questa è la mia conclusione.

L'ultima parola la voglio dire sulla televisione. Non demonizzo il mezzo, così come non voglio demonizzare l'enorme vicenda del moderno, che è il problema della tecnologia, dell'agire strumentale, del fare come strumento, della razionalità strumentale e delle grandi cose che ha dato tutto questo fare al mondo. Come dire, sentire che dentro a tutto questo c'è un'ambiguità e tener viva questa coscienza dell'ambiguità. Prima di venir qui io parlavo con uno dei partecipanti al seminario del rapporto con il sapere medico, con il medico con cui ti trovi davanti. Non posso mai dimenticare, dicevo al mio amico, di aver assistito a delle scene in cui c'era il medico bravo, diligente, accurato, premuroso, che metteva il suo sapere al servizio della salvezza di quest'individuo e lo sguardo, l'occhio, con cui guardava il paziente. E la sensazione che io ho avuto è che lì, l'atto non poteva risolversi solo nell'agire tecnico, pure così importante, ma che entrava in gioco un altro rapporto che era la comunicazione umana. Era, diciamo così, il parlare. Tante volte io ho visto dei medici. Me lo ricorderò sempre, c'era una donna nel letto che domandava - stava in una stanza d'ospedale - domandava una cosa sulla sua malattia. E il medico rispondeva, rispondeva con molta precisione, ma guardando nel vuoto della finestra. E invece secondo me, questo è il senso, quella donna domandava che le rispondesse guardandola negli occhi.

Monte Giove, 5-7 luglio 1998

IL DONO E LO SCAMBIO.
LA DIFFICILE DIMENSIONE DEL GRATUITO.

Libri necessari a Monte Giove

Introduzione

Roberto Fornaciari

È toccato a me dare il benvenuto oggi qui a Montegiove, Lo do molto volentieri a nome della comunità dei monaci camaldolesi, a nome di don Emanuele che sarà qui con noi domani - oggi è stato trattenuto a Camaldoli non tanto dai politici che sono là in questi giorni, ma da una festa comunitaria per un confratello che compie novant'anni. Ed è un piacere per me darvi questo saluto, perché è l'inizio di una nuova iniziativa, di una nuova attività del centro studi "Itinerari e Incontri", che ormai da dodici anni lavora all'interno dell'eremo di Montegiove e le cui attività sono ormai conosciute in tutta Italia, in molti posti d'Italia, vedendo anche il vostro numero e la vostra partecipazione. Ciò che caratterizza questi incontri di Montegiove è il voler creare o trovare un momento di dialogo, di ascolto reciproco e interessato tra persone che hanno alle spalle cammini culturali, religiosi, politici diversi, tra persone che trovano proprio in questa reciproca e a volte incolmabile diversità, l'interesse a un libero confronto, nella ricerca di senso di quelle ipotesi che ci permettono di capire e lavorare nel mondo, come diceva alcuni anni fa Fabrizio Frasnedi proprio qui. E che tutto questo sia avvenuto e avvenga in casa benedettina non è una stranezza, non solo perché ogni identità, e anche quella monastica, ha bisogno di un dialogo che sia reciproco arricchimento e stimolo vicendevole, per non chiudersi in una visione unilaterale di se stessa e della realtà, ma anche perché quella che è l'opera di trasformazione dell'aspetto esteriore della terra, e voglio qui intendere una qualsiasi attività umana, dai rapporti umani a qualsiasi attività di lavoro, ha le sue basi, la sua origine nella trasformazione del cuore dell'uomo, nel suo rinnovamento interiore, nel suo cambiar modo di pensare anche, oppure nel suo pensare stesso, in quelle piccole o grandi rivoluzioni che si combattono dentro di noi. Ogni bene economico, culturale ed estetico, nato nel corso della storia del lavoro benedettino, trova il suo primo inizio nello spirito di quei monaci che consegnarono nelle opere la loro maturità interiore. Il riflettere insieme su *Il dono e lo scambio, la difficile dimensione del gratuito*, penso che sia proprio un andare a sondare la profondità di noi stessi, di questo nostro essere interiore. Per un monaco parlare di gratuito può sembrare, di primo acchitto, un tema scontato, un tema ovvio, per un retroterra mentale teorico che si traduce in scelte comunitarie, che vogliono fare esplicito riferimento alla

dimensione del gratuito. Sarebbe lunghissimo, e non è certo ora il mio compito, ripercorrere il crescere di questo pensiero e il suo tradursi in attività, in strutture umane che hanno il loro punto sorgivo in frasi evangeliche come: "Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date", oppure: "Non accumulate tesori sulla terra, perché là dov'è il tuo tesoro sarà anche il tuo cuore"; oppure, e qui faccio una citazione leggermente più lunga, "Se qualcuno vuole venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua, perché chi vorrà salvare la propria vita la perderà, ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà". Quale vantaggio, infatti, avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero e poi perderà la propria anima? O che cosa l'uomo potrà dare in cambio della propria anima? Poiché il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo con i suoi angeli e renderà a ciascuno secondo le sue azioni". Per dirlo in due parole, il monaco è abituato a lavorare gratuitamente, senza un evidente e immediato vantaggio. Direi, anche, che, conoscendo il suo limite, è consapevole della necessità e vantaggiosità dello scambio, del dono, della messa in comune affinché la ricchezza cresca, ogni tipo di ricchezza, sia quella spirituale sia quelle materiale, da questa messa in comune, da questa sorta di comunismo. Ma è qui che può nascere una tensione, nello scambio che può divenire un dare per riavere, dinamica che può nascondersi anche in quel "renderà a ciascuno secondo le sue azioni". Ecco, dunque la dimensione del gratuito può divenire una forte sfida, un'ennesima provocazione che non permette al monaco di rinchiudersi in una troppo facile pace, ma che lo costringe a continuare ad essere attento e vigilante innanzitutto su se stesso, e poi sul dono ricevuto. Lo costringe a scrutare, come fa la sentinella sulle mura attendendo lo spuntare del nuovo giorno. E mi sembra bello usare questa metafora e vedere noi qui, tutti insieme, come un gruppo di sentinelle che scrutano le tenebre per scorgere l'arrivo dell'alba.

Del legame sociale. Note sul dono e lo scambio

ROSSANA ROSSANDA

Io ringrazio Roberto per essere entrato in *medias res*, sottolineando che cosa è il gratuito e chiedendosi che cosa è il gratuito nella vita specifica dei monaci. Di coloro che nell'ambito della Chiesa partecipano di meno alla normalità dello scambio mondano perché in qualche misura se ne sono tirati fuori. Roberto si chiede che cosa ti dà questo ritirarsi dallo scambio mondano. E risponde: ti dà la vita, che altrimenti perderesti.

Ci mancherà Pietro Ingrao in questi giorni. Sono certa che egli sarebbe intervenuto su questo terreno della gratuità e dello scambio con una riflessione che non può essere facilmente sostituibile, perché è quella di un laico, diciamo di un non credente nel senso di non praticante di una fede, che ha passato la vita battendosi per un'ipotesi di società, socialista o comunista, in cui lo scambio non fosse determinato più dal valore denaro. Questo è il primo problema di chi politicamente ha agito a sinistra, che anche le cose da scambiare non avessero - perché lo scambio è un dare e avere - la qualità di una merce misurata su un valore oggettivo, traducibile in moneta, e quindi da comperare o da vendere. Come poi questo valore si formi nella società del mercato è un problema a parte. Il problema è stato, in questo secolo, elaborare un'ipotesi di produzione sociale nella quale si potesse stabilire uno scambio non soltanto attraverso la mercificazione e il denaro. In fondo l'ipotesi socialista era ancora un'ipotesi di scambio: ciascuno avrà quel che ha dato nel lavoro. Chi non lavora non mangia, si diceva. Lo scambio avveniva attraverso una partecipazione nella società non più basata sul profitto, dove ognuno poteva, lavorando, avere quel che potevano avere tutti. E nell'ipotesi comunista, che si faceva avanti qualche cosa di più, che non è mai stata realizzato: ognuno non avrà solo secondo quel che dà il suo lavoro, ma avrà ciò di cui ha bisogno. La prima ipotesi è stata tentata, la seconda, no.

Noi siamo vissuti in un secolo che ha avuto al centro - dal punto di vista dei non credenti - questo: l'ipotesi di costruzione di una società in cui il denaro non fosse il regolatore del valore. Ma dobbiamo constatare alla sua fine che l'ipotesi più diffusa, vincente sul terreno mondiale, è invece che un mondo non regolato dal valore di scambio delle merci e del mercato non si dà. Viviamo in un mondo in cui si sostiene che se pure ci fosse una società dove non è il mercato il rego-

latore dei rapporti - una società che si è tentato di costruire, ma che non è stata possibile, perché le società in cui questo progetto è stato tentato sono cadute - essa non sarebbe neppure augurabile. Perché la tesi dominante è che quando al meccanismo del mercato viene sostituito, come datore di valore, una società organizzata, una comunità organizzata, poi uno Stato, si introduce un momento di prevaricazione, non soltanto possibile, ma quasi inevitabile, del potere. Una così naturale prevaricazione del potere che porterebbe insieme sia una disfatta del sistema di produzione, una stagnazione del sistema di produzione che non troverebbe più gli elementi per favorire lo sviluppo e la ricchezza sociale, sia un superpotere del collettivo organizzato in Stato che colpirebbe, come ha colpito, la libertà degli individui, piuttosto che liberare dalla schiavitù della merce. In altre parole, è come se si dicesse: la schiavitù della merce, del mercato, è meno grave, meno coattiva, meno costrittiva, forse anche meno interiorizzata della dipendenza da un sistema politico - lo scrivo tra virgolette, perché la parola può essere intesa in tanti modi - "totalitario". La civiltà del mercato, che adesso ha vinto, sarebbe il luogo dove la libertà della persona si realizzerebbe di più. Sicuramente Ingrao avrebbe parlato di questo. Perché non l'avrebbe messa, come molte altre persone tra coloro che ci corrispondono, fanno: noi volevamo una causa giusta e poi il nemico, l'avversario, ha vinto. Perché lui si sarebbe chiesto dove è stata la debolezza della causa giusta per cui noi non abbiamo vinto. Che è una domanda attiva, non è semplicemente un sedersi sul lamento della sconfitta. Ed è, per chi è stato un dirigente della sinistra, un dirigente comunista, la domanda di fondo, un'assunzione di responsabilità e una riflessione. A me dispiace molto che non ci sia Pietro, perché credo che in questi giorni, e domani sera, avrebbe portato su questo il punto a cui è arrivata la sua riflessione.

Mi dispiace anche che non ci sia Clara Gallini. Questo era il tema posto dal nostro programma: le domande riguardano l'eliminazione del gratuito dai nostri orizzonti di vita. Come mai, storicamente, questo è avvenuto? Occorre chiamare in causa il mercato con la sua invadenza, il *do ut des* dei contratti che dominano la vita politica, sociale, familiare ed è corretto attribuire questa colpa al capitalismo? Qui c'è però una questione che va oltre e che noi speravamo che l'affrontasse Clara Gallini, che è stata la discepola di Ernesto De Martino, la quale ha lavorato sui sistemi di parentela, sul legame sociale, in gran parte delle società pre-mercantili. La domanda è come avviene in queste società lo scambio? Perché non si può dire che il mercato sia l'unica forma dello scambio? Storicamente, prima del mercato, in

queste società lo scambio è avvenuto attraverso la forma del dono. Ma è un dono un po' diverso da quello di cui parlava Roberto. Perché è uno scambio che non avviene in denaro, che si avvale di un grande significato simbolico attorno al dono che viene fatto. Ma è un dono non gratuito, nel senso che è un dono obbligato, un dono che bisogna compiere. Fa parte di chi ha il potere, o vuole averlo, o di chi vuole raggiungere uno status sociale, compiere questo dono e chi lo riceve se lo aspetta, ci conta. Se questo dono non viene fatto insorge una mancanza; non c'è nulla di gratuito in questo dono, sotto nessun aspetto. Chi lo compie si deve attendere una reciprocità, non in denaro, non attraverso la restituzione della stessa cosa, come quando io vado al mercato: là io voglio un pollo, lo pago e ho il pollo. No, nel dono, c'è un altro tipo di scambio.

Coloro che, fra di voi, hanno letto Polanyi, l'autore de *La grande trasformazione*, comprenderanno che una società umana, e le società sono soltanto umane, è basata su una pluralità di scambi. C'è lo scambio della reciprocità, che non avviene attraverso lo scambio, ma è un passare reciproco di simboli, di valori, di cose date, di attese ricevute, ma anche di parole, impegni, insomma, una serie di questioni che non indicano la materialità di una cosa che si dà in mano. Questa è una forma di scambio. Un'altra forma di scambio che avviene nelle società legate alla reciprocità è il fatto che la comunità, in qualche misura, corrisponde collettivamente, non più individualmente, i beni che nell'insieme ha prodotto, cioè c'è il dono e anche l'insieme che dà, rimette in campo una parte della produzione, della ricchezza sociale. È il rapporto che tutte le società hanno avuto con i poveri, con coloro che non hanno, e che nella modernità diventa compito della società organizzata, dello stato provvedere. Lo stato è un redistributore di una parte della ricchezza prodotta, di una ricchezza che viene restituita anche sotto forma di diritti: quando noi diciamo che tutti hanno diritto alla sanità o alla scuola, significa che lo stato trasforma in servizi sanitari e scuola qualcosa che è stato prodotto collettivamente. Per terza cosa, lo scambio diventa, invece, il mercato: il mercato funziona, si diventa merce, compri, acquisti. Allora, il problema della reciprocità, il problema degli scambi si divide e coesiste nella società attúale, in parte di dono e reciprocità - la redistribuzione dei beni, che non è un dono, somiglia a un diritto, la si può esigere in qualche modo - in parte di mercato, che è quello a cui si accede attraverso il valore di scambio vero e proprio.

Quando si va a vedere da vicino gli altri ambiti dello scambio, in questi campi, salvo quello del mercato, dove è il denaro che conta e

la cui presenza è tangibile, la questione della redistribuzione e della reciprocità è meno facilmente evidente. Prendiamo, per esempio, la famiglia: quello che si dà in famiglia non è mercato, non è neanche tutta reciprocità, perché c'è un diverso dare fra genitori e figli. La famiglia non è una forma di redistribuzione. Molto spesso è un terreno abbastanza specifico del dono. Io credo che la psicologia, la psicanalisi, l'esperienza, hanno insegnato come essa sia un dono. Tuttavia, quanto è difficile il gratuito nei rapporti familiari. La famiglia è una struttura in cui si dà anche per ricevere. E lo stesso nel rapporto d'amore, di coppia, che è un rapporto che dovrebbe essere assolutamente gratuito, la più gratuita tra le relazioni, nel quale invece molto spesso si realizza un investimento nell'altro per avere l'altro per sé. Allora, in questo quadro noi assistiamo oggi, e questa è l'ultima cosa che voglio dire, all'emergere di una forte corrente, diventata molto diffusa, di carattere anche politico, che ci dice due cose. Primo: non solo non è possibile, ma è sbagliata l'idea di una società socialista in cui c'è un rapporto diretto, dove tutti lavorano e lo Stato ridistribuisce. Dobbiamo invece pensare come fondativo, uno degli elementi costitutivi della società, un modo di produrre e scambiare che passi fuori dal mercato, ma che comporti la reciprocità. C'è la possibilità di organizzare un sistema di scambio che comporti una reciprocità non in denaro, e questo non come un dato marginale della società, ma come elemento determinante. È l'idea del terzo settore, del no-profit. Ma io che sono una vecchia comunista, come tutti sanno e non lo smetto mai di dire, resto perplessa. C'è chi mi dice che occorre dare forza e corpo al volontariato, perché questo arriva dove lo Stato non può giungere. E mi spiega che non può esserci una vera redistribuzione attraverso i meccanismi pubblici, perché quest'ultimi sono sempre burocratici e astratti. Per creare un rapporto di scambio che non sia un rapporto di mercato bisogna che la società si organizzi anche in comunità dirette, ravvicinate, in cui tu non dai un servizio, perché è la tua professione, perché vieni pagato dallo Stato, dall'ospedale, come l'infermiere che passa tre o quattro ore in reparto e poi va via, ma in cui esiste una forma di legame sociale, di organizzazione sociale che mantiene tutti nel contatto più diretto, un rapporto, per dirla con una brutta parola della pubblicità, personalizzato, che però è il rapporto reale. La critica che fa chi esce da un ospedale è che, anche se sono puliti e non hanno i topi, il malato entra in un ospedale e non sa più chi è, perché è un numero e viene trattato come un numero, magari guarito, ma non ha quello che gli può dare solo un tipo di scambio non pagabile, non professionalizzabile, che è questo rapporto di scambio fra

persone o comunità sempre volontarie e decise, non costrette dal lavoro o dal salario, a dare. Il terreno di questo volontariato, del no-profit, sta diventando molto grande e rappresenta qualche cosa di molto diverso, in questa fine del secolo, sia dal sistema della carità pubblica o privata sia dal sistema della carità specifico della religiosità, perché viene presentato come una forma di legame sociale che l'insieme della società e degli Stati devono riconoscere. In fondo il volontariato viene anche pubblicamente oggi riconosciuto.

Quel che mi interessa, è che cosa dice rispetto al problema che noi ci siamo posti, questa teoria della redistribuzione? Che quello che fa legame sociale, e che quindi è importante per l'organizzazione della società, è questo tipo di scambio non mercatistico, ma reciproco. Quando non c'è reciprocità, non c'è legame sociale. E questa tesi rinvia al dono, come dimensione della gratuità - della gratuità che vuol dire che non c'è reciprocità, perché se il tuo fare è gratuito vuol dire che tu fai qualcosa a prescindere da ciò che ti verrà dato, qualcosa che ti accompagni nella tua vita con una reciprocità assoluta, sciolta dall'obbligo, come quella di un'esperienza personale o di un'esperienza religiosa. E qui lascio la parola a Ermanno Genre, che è docente di teologia pratica alla Facoltà Valdese. Questo dono assolutamente gratuito, che non ti rimanda neanche al fatto che tu sarai salvato, che avrai la ricompensa nell'altro mondo, dove c'è ancora una specie di non gratuità, questo dono sostanzialmente chi è in grado di farlo? È Dio il soggetto della gratuità?

Dei pani e dei pesci.
Una lettura strutturale del dono nei Vangeli.

Ermanno Genre

Io vorrei esporre in due momenti la relazione. Nella prima parte vorrei partire da alcune considerazioni di ordine più generale, e quindi cercherò di precisare un po' questo concetto di gratuità sia dal punto di vista semantico, sia dal punto di vista, direi teologico, in senso anche dottrinale; mentre nella seconda parte vorrei proprio proporvi un lavoro biblico, cioè confrontarmi insieme su due passi, forse su uno essenzialmente, su un testo biblico che ci faccia capire in che cosa consiste questa dimensione della gratuità. Innanzitutto una considerazione: che su questo argomento, su questo tema della gratuità, del gratuito, se volete anche della gratitudine, non esiste praticamente una bibliografia, una letteratura, se non pochi testi, qualche accenno. Dunque, questo tesoro che è la gratuità non è stato, fino ad ora, coperto dalla carta stampata. Forse è anche un vantaggio, possiamo, infatti, interrogarci seriamente senza dover pensare di avere letto chissà che cosa. Io ho trovato, mentre cercavo di documentarmi per quest'intervento, un po' di bibliografia, e devo dire di non aver trovato praticamente nessun testo che avesse proprio come titolo *La gratuità*. Ho trovato un solo titolo che è uscito nel 1997 a Parigi: autori vari, l'editore è L'Harmattan, una delle case editrici francesi, una delle tante che si occupano soprattutto di dialogo interculturale, del terzo mondo, e così via, ma non sono riuscito a poterlo avere in mano, perché i tempi non lo permettevano. Avrei dovuto aspettare un paio di mesi. Non ho, quindi, neanche potuto avere quest'unico testo che ero riuscito a recuperare nell'ambito della bibliografia di riferimento. Quando mi è stato chiesto di preparare quest'intervento mi sono detto: qui ci vorrebbe effettivamente il piglio di un Italo Calvino per dire qualche cosa di interessante su un argomento, su un tema come questo.

Allora il mio pensiero è corso alle sue *Lezioni Americane*, pubblicate esattamente dieci anni fa, tra l'altro, dove, come ricorderete, egli proponeva sei proposte per il prossimo millennio, dunque esattamente per il terzo millennio. Forse ricorderete anche quali erano questi temi. Ve li ricordo brevemente per rammentarli anche a me stesso: leggerezza, rapidità, esattezza, visibilità, molteplicità, e poi ne aveva preparato una sesta che non ha potuto scrivere perché la morte lo ha colto improvvisamente, e questa sesta era la consistenza. E mi sono

domandato se non potrebbe essere effettivamente la gratuità, il gratuito, a far parte di questo pacchetto di proposte per il terzo millennio. Dunque, una settima voce di cui Calvino non ha lasciato traccia, ma che in fondo, potremmo darci questo come compito, dovremmo inventare noi. Ecco, questa settima voce è a vostra disposizione, è a nostra disposizione. In questo convegno, anche andando al di là della gratuità, potremmo pensarci noi, potremmo farlo liberando la nostra fantasia. Ma venendo al nostro tema, dovendo dunque parlare di questo argomento, da un punto di vista teologico e biblico, vorrei fare una premessa iniziale. Parlare del gratuito, da un punto di vista dell'esperienza di un monaco, ma direi di un'esperienza evangelica, è effettivamente un tema che potrebbe apparire scontato, un tema ovvio, ma che così non è, e avremo modo di rifletterci sopra. Nel senso che è vero che in questa parola, in questo concetto di gratuità, si raccoglie il cuore stesso della fede evangelica, della fede cristiana. Se poi, però, noi la consideriamo da un punto di vista pratico, dovremmo riconoscere, con altrettanta facilità, che questa dimensione del gratuito è in fondo una dimensione nomade, tanto che noi la possiamo incontrare in mezzo a persone che con il cristianesimo non hanno nulla a che vedere. E talvolta sono proprio queste persone, lontane da una pratica ecclesiastica, che ci fanno riscoprire il senso di questa parola, se volete, in un certo senso talvolta anche abusata nel mondo religioso cristiano, di cui alla fine si è persa l'autenticità, quasi che lo spessore di questo concetto, di questa parola si fosse dissolto. Allora si potrà domandare: il gratuito o la gratuità, dunque, parole che hanno la stessa radice di gratitudine, e ancora di grazia - e potremmo dire di più, la stessa parola, lo vedremo più avanti, eucarestia, dalla radice greca *chàris*, grazia, che vuol dire di nuovo un rendere grazie per una qualche cosa di gratuito - ecco se questa gratuità non è una virtù cristiana particolare, che cos'è allora? In che cosa consiste il nostro cristianesimo se abbiamo perso questa dimensione della gratuità, del gratuito, della gratitudine, della grazia?

Potremmo dire che, in fondo, questo concetto di gratuità è non soltanto un concetto nomade, ma è effettivamente un qual cosa che ha una valenza molto più ampia di quanto sia la realtà del cristianesimo. Effettivamente, potremmo dire, che è una di quelle categorie antropologiche trasversali che una persona umana, al di là della sua appartenenza, della sua cultura, del suo credo, è in grado di mettere in opera nella sua stessa vita, oppure no. Dunque, in questo senso molto ampio, si potrebbe dire che questa dimensione del gratuito e della gratuità non ha una valenza cristiana particolare, e che in quanto

credenti siamo richiamati a questa dimensione più ampia dell'esistenza umana per ricollocarla e per restituirle il suo profilo cristiano autentico. Questo perché? Perché, se noi leggiamo con un po' di attenzione la storia del cristianesimo, da una parte certamente troviamo queste affermazioni fondamentali - una di queste l'ha ricordata all'inizio proprio Roberto: "gratuitamente", è una parola di Gesù rivolta ai suoi discepoli quando sono mandati in missione, "gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date". Come vedete qui la gratuità è una parola molto forte, è, in fondo, il senso stesso della missione, l'annuncio dell'evangelo.

L'annuncio di questa parola di salvezza proviene, appunto, dalla dimensione del dono, del dono di Dio all'umanità tanto che la Chiesa è chiamata ad annunciare gratuitamente questa stessa parola. Qui il gratuito non vuol dire che uno che annuncia questa parola non debba avere una qualche forma di sussistenza per poter vivere, ma vuol dire che la dimensione di questa salvezza, di questo dono gratuito di Dio, deve essere effettivamente annunziato nella totale e piena gratuità, senza che l'altro che la riceve debba fare alcunché per riceverla, se non credere, se non avere fede in questa stessa parola. E qui dunque il problema si pone, perché nell'ambito del cristianesimo questa dimensione del gratuito e della grazia di Dio ha cominciato ad essere annunciata con tutta una serie di condizioni. È la Chiesa che ha cominciato, a un certo punto, a porre delle condizioni a questa stessa grazia di Dio. E allora naturalmente qui si imporrebbe una lettura, o se volete una rilettura critica della storia del cristianesimo, per situare nuovamente questo concetto di gratuità nel cuore stesso dell'evangelo, per far sì che possa essere effettivamente un concetto che riacquista, se volete, il suo nomadismo, e che non si fa imbrigliare da nessuna istituzione, perché possa effettivamente circolare con quella stessa libertà con cui circolava nel tempo del cristianesimo nascente quando Gesù incontrava donne e uomini del suo tempo e non poneva nessuna condizione se non la condizione della fede, se non quella di credere che le sue parole, le parole di Gesù, sono parole vere, autentiche, e dunque possono essere credute, possono essere in qualche modo messe in pratica. È proprio nel momento in cui la Chiesa, le Chiese hanno cominciato a porre delle condizioni a questa grazia di Dio, a questo gratuito dono divino, che effettivamente è entrata, anche nel cristianesimo, la dimensione di uno scambio con il divino. Soprattutto la teologia cattolica medievale ha effettivamente introdotto in modo massiccio questo concetto di merito. Concetto che se noi proviamo a leggere in questa griglia della gratuità del dono di Dio verso l'umanità,

viene a costituire una vera e propria offesa alla gratuità del dono divino, che non vuole nulla in contraccambio se non, esattamente quello che diceva Roberto all'inizio, la trasformazione interiore dell'uomo o della donna, che effettivamente accetta questa parola, che si mette in causa e vive in modo nuovo.
È in fondo esattamente su questo punto che è sorto il dissenso che nel XVI secolo ha creato Lutero e la Riforma protestante. Non su altre questioni, ma esattamente su questo concetto della grazia, di una fede gratuita che vive del solo dono di Dio che si è rotta l'unità dei cristiani in occidente: Come se il cristiano riformato avesse detto: io non ho bisogno di presentare davanti a Dio nessun merito, nessuna opera, nessun esercizio spirituale particolare, non devo recitare cinquantamila Ave Maria o diecimila Pater Noster, non mi devo fustigare, non devo fare nulla per ottenere il perdono gratuito di Dio, devo semplicemente accogliere nella mia esistenza personale questa verità: che Dio mi salva gratuitamente nell'opera di Cristo, nella sua croce e nella sua resurrezione.

Certo, le opere diventeranno fondamentali, ma come risposta positiva, come valore etico in positivo, come un rendimento di grazie per la vita gratuita che il Signore mi ha concesso. È dunque a partire da questo ristabilimento della gratuità del dono di Dio che è poi scoppiato tutto il movimento riformatore, con tutto quello che noi conosciamo, nei suoi coinvolgimenti. Non è solo un fatto di religione, ma è un fatto che coinvolge la vita in tutte le sue implicazioni, che ha dunque delle conseguenze sociali e politiche. Qui non si tratta più, dunque, di pensare di essere più vicino a Dio tanto più si è lontani dal mondo. La scommessa di Lutero e del protestantesimo del XVI secolo era, appunto, quella di incontrare Dio nel mondo, di farsi carico del mondo, di questo mondo, che è il luogo che Dio ama. Ecco dunque che tutta una serie di testi diventano importanti: "Dio ha tanto amato il mondo - come dice il Vangelo di Giovanni - che ha dato il suo Figlio per la salvezza", e quindi questo mondo, nel quale viviamo è l'unico luogo in cui dobbiamo vivere responsabilmente la nostra vocazione. È questo il tempo e il luogo in cui io devo effettivamente vivere da persona perdonata e, dunque, trovare un rapporto diverso verso l'altro, così tanto da riscoprire anche qui la dimensione della gratuità, il dono gratuito. Non voglio ritornare, se non successivamente, eventualmente nel dibattito, su questo elemento, perché non mi sembra un dato fondamentale in questo approccio. Vorrei invece brevemente riprendere da un punto di vista semantico ancora le parole e le loro etimologie, questo concetto di gratuito e di gratuità.

La *Enciclopedia Treccani* ci ricorda che gratuito deriva dal latino *gratuitus*, dallo stesso tema di *gratus* e di *gratia*: ciò che si fa - si precisa - o si riceve o si ha senza pagamento, senza compenso. E non è per caso che si porta qui ad esempio la gratuità dell'istruzione primaria (come è stata intesa dal costituente: art 34 della Costituzione della Repubblica Italiana). Ma vi è poi un secondo significato che viene riportato, che non va dimenticato, nel senso che noi usiamo anche spesso la parola, il concetto di gratuito nel senso di non motivato, in fondo, di inutile, privo di fondamento: come quando diciamo hai fatto un'affermazione gratuita, cioè un'affermazione che non ha nessuno spessore, che è inutile, che non ha peso. Le lingue moderne a noi più vicine conservano tutte questa stessa radice latina, *gratuitus*. Sia l'inglese, sia il francese, salvo una, per rimanere nell'ambito delle lingue che noi usiamo di più non ne fanno segno. C'è una lingua che fa eccezione, e mi sembra significativa: il tedesco. La lingua tedesca per dire il gratuito usa una di quelle 'parolacce' che solo i tedeschi sanno inventare nella loro grammatica, che è: *Unentgeltlich*. Chi conosce il tedesco ritroverà la parola *Geld* che vuoi dire denaro. Si potrebbe tradurre letteralmente sdenarizzazione. E questo mi sembra anche significativo per ricordare che c'è veramente sempre questo sforzo di concepire questa dimensione del gratuito in tutte le sue relazioni umane, al di là di uno scambio che implica costantemente la dimensione del denaro. E, sempre ancora in tedesco, la parola, il verbo *vergelten*, significa ricompensare, ripagare, rimunerare, risarcire. E l'espressione anche qui tira in ballo il nome stesso di Dio, *vergelt's Gott!* che vuoi dire "Dio te ne renda merito!". Abbiamo anche noi nella nostra lingua italiana delle affermazioni che sono molto vicine a questa espressione popolare tedesca.

Ho voluto ricordare questo, perché è stata effettivamente la Riforma protestante, con Lutero, che ha attaccato, in modo direi proprio fondamentale, questa dimensione della monetizzazione della grazia, del gratuito di Dio in ordine alla salvezza contro le pretese di quel monaco Tetzel, che girava per la Germania per raccogliere i fondi per la costruzione della basilica di San Pietro. Allora si ascoltavano queste frasi che dicevano pressappoco: appena la monetina scende, fa il suo tin tin nel fondo del piatto, la tua anima salta in cielo, e così via. Vi risparmio l'affermazione del testo tedesco, con tutto il problema delle indulgenze perché sono cosa che noi conosciamo.

Ma noi viviamo in Occidente e dunque in una cultura che naturalmente è erede non soltanto dell'antichità classica romana, ma anche del pensiero greco, e credo che sia importante andare a rivisitare

anche queste radici antiche, che sono ancora sempre quelle che in qualche modo organizzano la nostra cultura e che hanno poi creato anche tutta la nostra grammatica, tutto il nostro modo di pensare. Per esempio, ho trovato un riferimento che vi vorrei segnalare nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, che mi sembra importante, là dove, appunto, si parla delle virtù, che noi potremmo tradurre con valore, tema assolutamente fondamentale del nostro tempo. Quali sono i veri valori? Ecco, certamente quelli del Cristianesimo, ma non solo. Che cosa vogliamo dire? È interessante che quando Aristotele parla della persona del magnanimo, colui appunto che è in grado di fare una qualche cosa per gli altri, dunque del *megalòpulos*, egli dice: "il magnanimo è capace di beneficare, ma si vergogna se è beneficato. Il beneficare infatti è proprio di chi è superiore, l'essere beneficati di chi è inferiore. E desidera ricambiare i benefici ricevuti con altri maggiori, così infatti rimarrà debitore chi ha cominciato a beneficare, sarà costui ad essere beneficato. I magnanimi poi appaiono ricordarsi di quelli a cui fecero del bene e non di quelli da cui ne ricevettero. Infatti chi riceve bene è inferiore a chi lo fa, mentre il magnanimo vuole essere superiore, e del suo fare il bene sente volentieri parlare, del suo riceverne malvolentieri".

Ho voluto citare questo breve passaggio dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, perché mi sembra che esso rispecchi in modo assai chiaro la difficoltà di inscrivere l'idea della gratuità nella nostra cultura occidentale; difficoltà, vorrei sottolinearla, che attraversa anche il campo religioso. C'è un'espressione che io ho sentito nella lingua e nella cultura centro-meridionale, ma che ormai è diventata una parola italiana, che ognuno di voi conosce: sdebitarsi. Mi devo assolutamente sdebitare: quante volte l'ho sentito dire da amici a cui regalavo qualche cosa, un libro, o non so che altro. Ma che vuol dire sdebitarsi? Da dove viene? Oppure, l'espressione: "a buon rendere". È una parola che evoca una cosa, che promette un'azione. Qui ci vorrebbe effettivamente un antropologo o un'antropologa per fare un esame di queste affermazioni che sono ormai portanti della nostra cultura. Sembra quasi che tu non possa più veramente essere in grado di regalare qualche cosa a qualcuno senza che questi ti debba restituire indietro, in qualche modo, il dono. Si deve sdebitare. Perché altrimenti guai! Aristotele, pensate, c'è Aristotele dietro a quest'atto. Non lo so se in modo consapevole o inconsapevole, ma c'è una qualche cosa che è entrata in modo talmente massiccio nella nostra cultura europea; io però questa frase l'ho sentita in modo massiccio quando ho vissuto due anni in Sicilia. Là avviene sempre così: non si riesce mai a dare

qualche cosa, che il giorno dopo ti arriva subito qualcos'altro. Voglio dire, è anche molto bello, perché poi le persone lo fanno al di là di ogni calcoli, ma è talmente inconscia quest'azione che è diventata un automatismo. E questo riguarda anche la religione. Non è puramente una questione sociale. È una sedimentazione religiosa che spesso ospitiamo in modo largamente inconscio.

Ciò che è gratuito, è svincolato da un sistema di relazione di superiorità-inferiorità: la vera dimensione della gratuità non vive più di questi livelli diversi. Io credo che questo sia un fattore antropologico costitutivo della vita umana. Credo che tutti, anche le peggiori persone riescano, almeno una volta nella loro vita, a compiere veramente un atto di gratuità, senza che vi sia la logica del *do ut des*, cioè che vi sia una dinamica del va e vieni, che quell'atto sia veramente una cosa che è fatta così, senza fini, se non quello di un puro dare. E credo che qui risieda lo spessore di questa parola che, come dicevo prima, assume tutta una valenza nell'ambito del nostro cristianesimo, ma che è una qualche cosa che il cristianesimo non può, in alcun modo rinchiudere in un ambito religioso, o farne una categoria esclusiva. Perché la gratuità esiste prima del cristianesimo, se non altro è l'Antico Testamento che ci fa capire questo - basterebbe qui prendere in mano una lunga serie di testi in cui c'è questa dimensione della gratuità. E, dunque, il gratuito, facendo parte di ciò che sfugge, di fatto, alle leggi del mercato, dello scambio, del *do ut des*, è una categoria dell'esistenza umana che può, talvolta, assumere una valenza veramente rivoluzionaria. È veramente il segno, l'utopia di quel mondo nuovo che s'inscrive, nel qui ed ora, come segno e come possibilità concreta di una vita altra. In ambito teologico, la gratuità, il gratuito è segno del regno di Dio, dove la gratuità è di casa.

E allora qui è sufficiente che noi leggiamo con un po' d'attenzione il Nuovo Testamento, i racconti evangelici, dove Gesù incontra le persone più diverse, e noi potremmo condurre, ovvero portare a un minimo comun denominatore, tutte queste narrazioni esattamente alla dimensione della gratuità, del gratuito. Quando Gesù perdona qualcuno, quando Gesù salva qualcuno, non chiede mai una qualche cosa, ma lo fa nel segno della più totale gratuità, nel segno della restituzione di una vita là dove c'era la malattia, della restituzione di un cammino percorribile là dove vi era un peccato grave, e così via. Dunque ci possiamo domandare da dove nasce quest'atteggiamento umano che si fa azione concreta, dove trova le sue radici questa dimensione umana che viene a contraddire la nostra quotidianità, che è fatta necessariamente di scambi, di calcoli, di un mondo del mercato

che organizza il nostro tempo e il nostro spazio. In che cosa consiste questa molla della gratuità, se così la si può definire, che ci sottrae alla dimensione dello scambio, del calcolo, della monetizzazione. È un'emozione la gratuità, il gratuito? Anche qui oggi c'è una riscoperta del valore sociale delle emozioni. Certamente l'emozione è implicata nel dono e sicuramente molti atti di gratuità di cui siamo capaci hanno come radice una forte emozione o sono il frutto di una emotività passeggera. Ma è tutto qui? Io non credo. È un dono carismatico, una qualche cosa che qualcuno ha, ha ricevuto, e altri non hanno? È una dimensione della nostra esistenza che scopriamo e gestiamo, in qualche modo, tra razionalità ed emotività? E ancora, potremmo domandarci, si può educare ed essere educati alla gratuità?

Sono tutte domande che debbono farci riflettere, ma sappiamo anche che a queste domande non riusciamo a dare delle risposte altrettanto convincenti né razionali. Sono degli spezzoni, dei frammenti di risposta, e non più di tanto. Certamente ci vorrebbe anche qui, e ci mancherà anche questo, uno psicologo o una psicologa che ci spiegasse come funzioni nell'ambito della psicologia analitica, e non solo della psicologia analitica, il meccanismo di gratuità, di gratitudine che in certe persone funziona bene, in altre persone invece appare bloccato. Ci spiegasse perché, allora, c'è questo blocco, da cosa dipende. Ecco, qui io non tocco naturalmente quest'ambito perché non ho una competenza particolare in questa dimensione. In ogni modo, la nostra razionalità non riesce a spiegare con chiarezza perché nella nostra vita noi siamo in grado effettivamente di vivere dei momenti significativi di gratuità. E ciò che alla fine risulta dirimente, al di là delle nostre biografie, di ciò che ciascuno di noi è in grado di raccontare, al di là di ogni lettura partigiana, religiosa e non, è la sensazione che la gratuità si coniuga con il mistero ultimo dell'esistenza, che nessuno conosce, ma di cui abbiamo una possibilità di esperienza. Una possibilità che diventa concreta proprio andando al di là dei nostri egoismi e dei nostri calcoli, della nostra mentalità razionale. Una possibilità che ci porta a vivere, nella dimensione di una spontaneità vera e autentica, dei momenti che ci fanno percepire che non siamo noi stessi maestri della nostra vita, ma che c'è un qualcosa che ci sfugge e che né la nostra intelligenza, né la nostra razionalità è in grado di afferrare profondamente.

È qui allora che il concetto di gratuità fissato, precisato, contornato da tutta la riflessione teologica, ritrova questa stessa dimensione della gratitudine, della grazia. Lungo i percorsi e gli itinerari più vari ci si può incontrare veramente in una grande umanità in cui c'è o non c'è

il gratuito, ma in cui, in fondo, non vi è più nessuna differenza. Ed è proprio qui, in questa dimensione, che mi viene in mente quel testo del Vangelo secondo Matteo, molto conosciuto, *Mt. 25*, là dove, dopo il giudizio finale, c'è un racconto parabolico in cui il re divide, alla sua destra e alla sua sinistra, i giusti e gli ingiusti, quelli che hanno sviluppato nella loro vita un rapporto positivo verso il prossimo e coloro invece non si sono accorti di aver mancato questo momento fondamentale. Allora quel giudice dice: tu sei beato perché hai fatto questo, questo e quest'altro, tu invece sei allontanato dalla beatitudine perché non hai fatto questo, questo e quest'altro. Allora, che cosa decide di questa situazione? È l'aver dato da bere a chi aveva sete, l'aver dato da mangiare a chi non aveva un pezzo di pane, l'aver visitato chi era in prigione. Ma si dice: io non ho mai incontrato questa persona. E la risposta è: chiunque lo ha fatto nel mio nome, lo ha fatto a me stesso, e chi non ha saputo farlo nel mio nome vuol dire che non ha capito nulla della vita, dell'esistenza, dell'evangelo e della grazia. Ecco, questo è un testo al tempo stesso molto bello e anche forte di carica di giudizio nel qui ed ora per la vita di ogni persona, tanto più per vita di un cristiano. Anche qui siamo di nuovo richiamati a questa dimensione della più totale gratuità, dell'aver fatto una qualche cosa senza aver saputo, e però di averlo fatto, perché l'altro era colui che aveva bisogno di questo aiuto. Vi era questa dimensione, questa urgenza. È proprio per riprendere questo argomento di cui ho fatto accenno ora che mi chiedo: chi ha veramente capito che cosa significhi la parola della gratuità? Siamo noi, come cristiani, veramente coloro che hanno una parola particolare da dire sul tema della gratuità, oppure abbiamo bisogno anche noi di riceverla di nuovo, perché l'abbiamo persa? Vorrei con queste domande passare alla seconda parte della mia esposizione. Lo farò con un testo.

Naturalmente chi di voi ha un po' di dimestichezza con il Nuovo Testamento sa che le affermazioni fondamentali del discorso della grazia, della grazia di Dio verso l'umanità, e dunque della salvezza del credente unicamente per fede, si trovano sostanzialmente nelle affermazioni contenute nelle lettere dell'apostolo Paolo. E su questi testi, sulla lettera *ai Romani* in particolare, sulla lettera *ai Galati*, e sulle lettere *ai Corinzi* e *agli Efesini*, che Lutero e i riformatori hanno posto l'accento per rivendicare la dimensione della gratuità della grazia di Dio, con un processo ermeneutico di tipo deduttivo, che possiamo esprimere così: poiché Cristo è morto ed è risorto, ecco gli effetti della grazia. Ed ancora: se in lui siamo stati riconciliati, ecco, a partire da questo, le possibilità di una vita nuova. Ma abbiamo anche natural-

mente nei Vangeli, nei sinottici e nel Vangelo di Giovanni, tutta una serie di narrazioni che mostrano, nell'ambito della narrazione stessa, del testo, come questa dimensione del gratuito, della grazia prenda corpo. E vorrei proprio, oggi, prendere, anziché dei testi più legati alla tradizione protestante, come l'epistolario paolino, dei testi degli evangeli forse più legati ad una tradizione di tipo cattolico (ma sono delle distinzioni che oggi non hanno più nessun senso, le dico solo così, tanto per riferirmi ad un tempo passato). E qui il discorso forse è d'ordine più induttivo, che non deduttivo, e lo vedremo soprattutto a partire da un testo che vi propongo oggi all'attenzione, ed è il testo di *Matteo 14, 13-21*, che tra poco leggeremo. Prima di farlo, vi vorrei dire subito che quanto vi propongo è una lettura strutturale del testo. Quando si dice lettura strutturale, vuol dire che si usano delle categorie di analisi di un testo biblico che si possono usare per qualsiasi altro testo. È questo un discorso molto vasto che io non ho qui il tempo di riassumere. In che cosa consiste, in poche parole, la lettura di un testo secondo il metodo strutturale? Si tratta di assumere il testo così come lo abbiamo, così come si presenta, dunque facendo astrazione dalla sua storia; non si cerca dunque di investigare l'intenzione dell'autore o la capacità ricettiva del testo. Si prende la materialità del testo così com'è, in tutte le sue parti, e dunque si esamina il testo, tutto il testo, considerandolo come un tessuto, come un intreccio di elementi che sono in correlazione tra di loro - tra l'altro anche la parola *testo* rinvia al tessuto, al tessile, dunque c'è sempre un intreccio, un ricamo, c'è una trama da individuare, da cogliere in quanto tale. L'obiettivo di una lettura strutturale consiste nel cogliere il gioco delle correlazioni tra i diversi elementi di un testo. Quando il lettore, la lettrice, riesce a snodare la matassa delle relazioni fra gli elementi del testo, ecco che affiorano anche gli effetti del senso del testo. Ma perché il senso del testo possa venire alla luce, è necessario considerarlo come la messa in opera di una trasformazione. Ogni testo narrativo, e dunque anche il testo che leggeremo tra poco, opera una trasformazione tra una situazione iniziale ed una situazione finale.

Si procede dunque a sezionare il testo in tre parti. Vi invito a prendere il primo dei fogli che avete davanti a voi, là dove vedete una specie di triangolazione tra asse della contraddizione, asse dell'implicazione, o della presupposizione, e asse della contrarietà. Ecco, qui non possiamo usare dei lucidi, ciascuno cerchi di avere il foglio davanti a se stesso. Qui si vede che il momento centrale della trasformazione (TR in alto) svolge una doppia finzione: da un lato nega, o smentisce, o neutralizza la situazione iniziale (SI), dall'altro

apre l'accesso alla situazione finale (SP). Dunque, il punto contraddistinto da TR, il momento della trasformazione, è fondamentale per permettere il cambiamento della situazione iniziale e per portare verso la situazione finale della narrazione. L'asse SI-TR, dunque l'asse della contraddizione, rappresenta il momento della trasformazione, contraddicendo la situazione iniziale ed aprendo verso la situazione finale. L'asse che, invece, è qui quello verticale, TR-SP, trasformazione-situazione finale, è l'asse che qui è chiamato dell'implicazione, o della presupposizione: la situazione finale, infatti, presuppone la fase anteriore di trasformazione e rappresenta al tempo stesso il compimento. Infine l'asse orizzontale, quello con i puntini, situazione iniziale-situazione finale, è l'asse della contrarietà: la situazione finale è l'opposto e il contrario della situazione iniziale del testo. Si tratterà di verificare le opposizioni che noi troveremo nella narrazione tra la situazione iniziale del testo e la situazione finale. In questo metodo di lettura, il lettore deve impadronirsi del testo nella sua materialità. Davanti a sé il lettore non ha che il testo, naturalmente il testo con tutte le presupposizioni che abbiamo nella nostra testa di lettore del testo, perché non si legge mai un testo a livello di una *tabula rasa*, di fatto portiamo sempre con noi dei preconcetti, delle letture pregresse. Ma una lettura strutturale ci invita dunque a prendere il testo così com'è, ad analizzarlo nella sua completezza in tutte le sue parti. Leggiamo dunque subito il testo, prima di passare poi al foglio successivo. Il brano è *Mt 14, 13-21*, quello che avete davanti a voi è la versione della CEI, della Conferenza Episcopale Italiana, che ha questo titoletto, che non si trova naturalmente nell'originale greco, e dunque già il titolo è, in un certo modo, un'interpretazione di quello che noi stiamo leggendo. Vi si dice: "Gesù dà da mangiare a cinquemila uomini". Altre volte, eventualmente in altre versioni si poteva trovare: "La moltiplicazione dei pani e dei pesci", ma come vedremo è già questa un'interpretazione errata, perché vedremo che cosa dice il testo:

> Udito ciò, Gesù partì di là su una barca e si ritirò in disparte in un luogo deserto. Ma la folla, saputolo, lo seguì a piedi dalle città. Egli, sceso dalla barca, vide una grande folla e sentì compassione per loro e guarì i loro malati. Sul far della sera, gli si accostarono i discepoli e gli dissero: Il luogo è deserto ed è ormai tardi; congeda la folla perché vada nei villaggi a comprarsi da mangiare. Ma Gesù rispose: Non occorre che vadano; date loro voi stessi da mangiare. Gli risposero: Non abbiamo che cinque pani e due pesci!.

Ed egli disse: Portatemeli qua. E dopo aver ordinato alla folla di sedersi sull'erba, prese i cinque pani e i due pesci e, alzati gli occhi al cielo, pronunciò la benedizione, spezzò i pani e li diede ai discepoli e i discepoli li distribuirono alla folla. Tutti mangiarono e furono saziati; e portarono via dodici ceste piene di pezzi avanzati. Quelli che avevano mangiato erano circa cinquemila uomini, senza contare le donne e i bambini".

Per il momento noi lasciamo da parte i versetti *13* e *14* e concentriamo la nostra attenzione sui versetti *15-21*.

Allora qui, utilizzando il terzo foglio, dove vedete nella colonna a sinistra "situazione iniziale" e in quella destra "situazione finale", l'opposizione che vi è in questo testo è quella tra quella che possiamo definire l'economia di mercato, espressa qui nel testo col desiderio dei discepoli (mandali via perché vadano a comprarsi da mangiare) e l'economia della condivisione (Gesù dice: portate qui quello che avete, cinque pani e due pesci, e vediamo come condividere quello che abbiamo, non quello che non c'è, quello che si ha). Per quanto concerne l'economia di mercato, qui si vede nel testo che vi è la gestione individuale dei bisogni, a cui si collega anche il potere d'acquisto, cioè il potere del denaro: vadano a comprarsi da mangiare. Cosa che ha delle conseguenze immediate, implica l'allontanamento della folla e dunque la soluzione individuale dei bisogni di ciascuno. Nella dimensione dell'economia di condivisione vi è, invece la assunzione collettiva dei bisogni: la folla, dice Gesù, non c'è bisogno che sia mandata via.

Che cosa avete? Cinque pani e due pesci, va bene, portateli qui, condividiamo quello che c'è. Dunque, vi è la condivisione di ciò che si ha, ciò che c'è, che è ciò che è disponibile, qui ed ora. Ed è bene, anche tenendo conto del testo, che di questo si parla, qui non c'è nessun giudizio moralizzante, non c'è nessuna morale, c'è semplicemente la narrazione dei fatti, di ciò che c'è e di ciò che succederà. Qui naturalmente vedete che tra la situazione iniziale e la situazione finale c'è tutta una serie di contrapposizioni. Possiamo analizzarle brevemente. Alla fame della folla corrisponde, alla fine della narrazione, il fatto che la folla è sfamata, la sazietà della folla. Alla scarsità, avere soltanto cinque pani e due pesci, ma qualcuno dirà che ne avanzarono addirittura dodici ceste - naturalmente qui lasciamo da parte il significato simbolico che può rinviare alle dodici tribù d'Israele, perché i commentari già lo dicono - ma noi prendiamo atto della realtà: c'è la

sazietà e c'è la sovrabbondanza. Alla dispersione, l'ordine. I discepoli dicono: manda via questa folla, mandala via. E invece Gesù dice: non c'è bisogno, restino qui. Da una parte c'è una folla indistinta e dall'altra invece la situazione finale, ci sono uomini, donne e bambini. Da una parte c'è l'economia del mercato, con il suo motto, ciascuno pensi per sé, vada nei villaggi a comprarsi qualcosa da mangiare, e dall'altra c'è questa strana cosa di una distribuzione gratuita, si continua a distribuire qualche cosa che sembra non venir mai meno.

Certo, per avere dei riferimenti, e ne abbiamo di numerosi nell'Antico Testamento, basterebbe pensare alla vedova di Sarepta, nel ciclo dei racconti del profeta Elia: quel barattolo di farina e d'olio che continua a non vuotarsi mai. Siamo nella stessa dimensione. Ecco, anche qui, economia di mercato, economia della condivisione. Gestione individuale dei bisogni - ciascuno per sé - da un lato, dimensione della convivialità, dall'altro lato, commensalità di tante persone che sono fatte sedere sull'erba, e così via. Ecco, tenendo conto di questa situazione iniziale e di quella finale, possiamo adesso prendere in mano l'ultimo foglio e concentrarci sulla dimensione della trasformazione. Qui c'è il nodo fondamentale del testo. L'intervento di Gesù permette di uscire da un'economia di mercato in cui ciascuno pensa a se stesso. I discepoli vorrebbero che Gesù mandasse via quella gente e che ciascuno andasse a risolvere personalmente il problema della fame. L'intervento di Gesù apre una diversa logica, la logica del gratuito, dell'assunzione del bisogno degli altri. C'è questa parola fortissima e durissima nel testo. A questa domanda quasi impertinente, anzi assolutamente impertinente dei discepoli: mandali via, che se ne vadano, siamo nel deserto, vogliamo stare tranquilli fra di noi, Gesù risponde: date voi loro da mangiare. Ecco, nel rapporto discepoli-folla, si crea un rapporto di responsabilità, che fa entrare in gioco ciò che finora non era neanche considerato, cioè il poco che c'è, il poco che si possiede. Qui si passa da una dimensione di dimenticanza, di non considerazione di quello che c'è, ad un rapporto di responsabilizzazione di ciò che c'è, che è a disposizione, ma che, naturalmente, i discepoli avrebbero voluto tenere per loro stessi e non mettere a disposizione per la collettività. E ancora, quando Gesù dice: portateli qui questi cinque pani e quei due pesci, questo esser qua con la folla disposta sul prato, in qualche modo, si oppone ai villaggi, noi potremmo dire alla città, luogo di mercato e di scambio: è lì che si può comprare, non nel deserto. Il qui ed ora, con questi cinque pani e due pesci, che è ciò che si ha, ciò che è a disposizione, effettivamente rappresenta qualche cosa che contrasta con la dimensione del pensare

al fabbisogno personale e di andarlo a risolvere individualmente là dove c'è lo scambio, dove c'e il mercato, dove c'è la disponibilità, che presuppone però che si abbia del denaro, per acquistare il pane ed il pesce. Nel qui ed ora di cui parla Gesù c'è invece il deserto. Sono i versetti iniziali che non avevamo considerato in un primo momento. Qui si dice, al versetto *13*: "Gesù partì di là su una barca e si ritirò in disparte in un luogo deserto". Quando nei testi biblici del Nuovo Testamento si evoca il deserto, se ne parla, in un doppio significato. Certamente, per il fatto che è zona deserta, ma anche nel senso che il deserto rinvia a quell'altro deserto, al pellegrinaggio del popolo d'Israele nell'antico patto. E anche lì, in mezzo al deserto, dove non c'è acqua, dove non c'è cibo, il popolo è stato sfamato dalla manna. Una cosa che viene dal cielo, la dimensione della gratuità, dell'imprevedibilità, in cui non c'è nessuna monetizzazione, non c'è nessuno scambio, non c'è nessun mercato. E nell'altro significato, dal bastone di Mosè, che percuote la roccia - anche qui siamo nella dimensione del gratuito che viene dal cielo, o comunque da qualche parte, ma che non viene dalla realtà terrena e umana, che crea queste possibilità con la forza del denaro e dello scambio, del mercato.

Siamo in questa tipologia di deserto. È qui che c'è il dono, come dice anche l'Antico Testamento. L'irruzione della gratuità, dell'imprevedibilità, che sazia, che sfama la folla, avviene in questa dimensione di deserto, di mancanza assoluta. E anche qui si parla di un ringraziamento, c'è un guardare verso il cielo e poi una distribuzione dei pani e dei pesci. Pani e pesci, riconosciuti come dono. Dono, che crea un rapporto sociale di condivisione. Qui in questo foglio, dunque, vedete che nella dimensione della trasformazione vi è in primo luogo la neutralizzazione della logica del mercato (la folla non ha dovuto andare nei villaggi a comprarsi, a monetizzare, questo pane e questo pesce) in secondo luogo i discepoli, che non volevano assolutamente condividere quello che avevano, sono responsabilizzati dalla parola di Gesù (date voi loro da mangiare). Si comincia a fare l'inventario di ciò che si ha, e questa dinamica del dono, che è un qualche cosa che viene da una parte altra, che non è la nostra realtà umana, che si ha in mano come una qualche cosa che può produrre degli effetti che sono stati, in questo caso, prodotti dall'intervento dl Gesù. E allora, qui, accanto a questi quattro livelli di trasformazione (neutralizzazione della logica del mercato, responsabilizzazione dei discepoli, l'inventario delle cose disponibili e dinamica del dono), possiamo - e questa mi sembra la cosa centrale nel nostro racconto - riprendere il quarto livello, che è il modo di gestire i bisogni e, se volete, l'agire dei discepoli.

Qui è la domanda: che cosa fa la Chiesa? Chi è la Chiesa? Come interviene, come gestisce questi bisogni? Se noi osserviamo bene il testo, vediamo che in fondo la trasformazione fondamentale avviene nei discepoli. Naturalmente, si potrebbe dire che è esattamente ciò che avviene in altri testi, dove è di nuovo questione di pane, di pesci, e anche di vino, quando si parla, per esempio, dell'eucarestia. Ora, so bene che nella tradizione cattolica è ancora sempre in uso questa parola "transustanziazione", in questo caso, del pane e del vino, che diventano corpo di Cristo, ma a pensare bene - è la lettura che soprattutto ne hanno dato i riformatori - la trasformazione vera è quella che deve avvenire, come diceva anche Roberto all'inizio, dentro le persone. È un atteggiamento nuovo delle persone che è in gioco, e non tanto il fatto di una trasformazione magica di un pane e di un vino che diventano, che si trasformano in qual cosa d'altro. È una questione che deve rimanere aperta. Qui, però, nel testo è ben chiaro che si tratta dei discepoli: sono loro che devono cambiare. E il cambiamento consiste in questo fatto: che mentre loro vorrebbero mandare via la folla senza mettere in questione i cinque pani e i due pesci che hanno, l'intervento di Gesù fa sì che i discepoli s'interroghino su quello che hanno, e cioè sui loro cinque pani e sui loro due pesci, e che anziché pensare di poterli in qualche modo consumare per se stessi, li mettano a disposizione della collettività. Questo è il cambiamento che noi troviamo in questo testo. Il testo non parla di una moltiplicazione - come spesso noi abbiamo voluto leggere - ma di una distribuzione. In fondo si dice, e qui il testo non entra nel merito di come questo sia avvenuto, che questi pani e questi pesci sono stati distribuiti a tutti e tutti ne hanno avuto. Questo aiuta a correggere l'interpretazione del testo. Si parla di una trasformazione dei discepoli, di un certo modo di vedere, o di non vedere, di agire o di non agire, che ha delle conseguenze profonde, perché se noi prendiamo sul serio quello che è successo, siamo davanti al fatto sociale, politico, di una folla che è stata sfamata. E, dunque, se così funziona, o può funzionare nell'ambito della Chiesa, assumendo qui i discepoli che cambiano atteggiamento, se così può funzionare, o funziona, nella Chiesa, la domanda è: come potrebbe funzionare anche nella società, cioè là dove c'è la logica del mercato e dello scambio, perché chi non ha possa avere ciò che deve avere, ciò che è un suo diritto? Poter mangiare, noi potremmo oggi aggiungere: avere il lavoro, e così via. Ecco, questi sono i grandi interrogativi che in fondo sono contenuti in questo testo.

I nostri cari e bravi discepoli, e dunque noi stessi, potremmo dire, hanno una visione delle cose che corrisponde ad una certa lettura dei

fatti e delle circostanze, determinata dal buon senso. Cominciano a dire: siamo in un luogo deserto, abbiamo solo cinque pani e due pesci, qui c'è tanta gente, come si fa? E poi sta calando la notte. Il buon senso pastorale è dalla parte dei discepoli. Vadano a casa, è l'unica cosa sensata che si può fare. Che cosa abbiamo fatto, che cosa fanno i nostri governi quando arrivano i dannati della terra? Diciamo: non c'è posto, se ne ritornino là dove sono venuti, non c'è lavoro, come possiamo dare lavoro anche a loro? Pensiamo prima a noi, e poi dopo a loro, al limite.

Ecco, la logica che c'è dietro questo testo. È la nostra logica, è la logica di quello che facciamo noi ogni giorno. Vedete come questo testo, molto lontano da noi, entra nella nostra quotidianità, fa parte della nostra politica, fa parte della nostra economia, fa parte della nostra cultura, delle nostre azioni e reazioni emotive, dei nostri calcoli razionali e politici. Il buon senso dei discepoli è il nostro buon senso, è il nostro leggere la realtà con le categorie di uomini moderni che fanno calcoli ben razionali e quindi sanno bene che le cose devono andare in un certo modo e non in un certo altro. Sarebbe dunque in fondo anche errato, da parte nostra, cominciare a chiederci quale è la risposta della Chiesa, quale è la risposta della società, quale è la risposta civile di un Paese? Perché si nota subito che l'idea del si arrangino, vadano a comprarsi qualcosa, non funziona. Ed è per questo che, incapaci di trovare una soluzione, nel nostro testo si racconta che i nostri discepoli si accostano a Gesù e gli dicono: "il luogo è deserto ed è ormai tardi; congeda la folla perché vada nei villaggi a comprarsi da mangiare". Essi non si assumono il problema in prima persona, ma cercano di scaricare, in qualche modo, il problema su Gesù. Che veda un po' lui, come risolvere la situazione. Qualcuno potrebbe chiedersi se non agisca un meccanismo a cui anche noi ricorriamo spesso. Un dispositivo che interferisce anche nella dimensione della preghiera, quando siamo impotenti e abbiamo delle difficoltà per farci coinvolgere in qualche cosa. Che interroga, in profondità, le nostre liturgie, il funzionamento della messa, del culto, tutto il nostro modo di affrontare o di non affrontare le realtà del nostro mondo, della nostra attualità. Noi siamo interrogati nel senso stesso della nostra fede, nella profondità del senso stesso della nostra preghiera. Che cosa chiediamo a Dio quando gli diciamo di occuparsi del prossimo che non ha nulla? Ecco, non c'è anche qui sempre un tentativo, consapevole o inconsapevole, di scaricare, esattamente come fanno i discepoli su Gesù, una qualche cosa da cui noi vogliamo prendere le distanze, perché siamo incapaci di gestirlo o perché ci compromette troppo, perché richiede

anche a noi ciò che i discepoli qui non volevano fare, cioè di tirare fuori questi cinque pani e questi due pesci, quello che abbiamo, perché venga diviso?

La conversione, o se volete, la messa in questione dell'atteggiamento dei discepoli parte proprio dalle loro stesse parole. Gesù riprende proprio le parole dei discepoli. Anziché congedare la folla rinviandola altrove, ad un al di là o ad un altro momento, li coinvolge nel qui ed ora, chiedendo di mettere a disposizione ciò che c'è. E qui abbiamo un'altra parola importante, che avevamo lasciato da parte, inizialmente. Al versetto *14* si dice che Gesù "ha compassione" per la folla. I discepoli non hanno compassione, o, perlomeno, non si dice che hanno compassione. Il loro atteggiamento è di mandare via quella gente. Gesù invece ha compassione della folla. E dunque Gesù vuole che i discepoli imparino anche loro ad avere compassione delle persone. Anche qui la parola "compassione" va intesa nel suo significato etimologico, *cum-pathos*, che vuol dire farsi coinvolgere, in cui risuona la dimensione dell'empatia, di entrare nella relazione del bisogno dell'altro e di farlo mio, per quanto è possibile. La dimensione della compassione è ciò che può creare la solidarietà. Mi sembra che si voglia richiedere un'ortopatia che può portare ad una ortoprassi, tanto per usare delle categorie forse un po' difficili, che però espongono l'io all'altro. Altro, di cui l'io si prende cura, nel senso che ha un corretto rapporto con lui, si fa carico del bisogno dell'altro perché effettivamente divenga anche in grado di essere solidale con l'altro, di condividere quello che ha in comune con l'altro. Ecco, dunque, la logica della trasformazione che è presente in questo testo e che i discepoli devono in qualche modo imparare. Naturalmente noi ci possiamo chiedere se questi elementi della trasformazione, e il passaggio dalla situazione iniziale, da un'economia di mercato ad un'economia del dono, della condivisione, della gratuità, dal fatto che qui, da una parte, non ci si vuole occupare del prossimo, dall'altra, ci si occupa del prossimo, dal fatto che c'è una mancanza di cibo e poi dall'altra ci sia l'abbondanza, che ci sia un tentativo di risolvere individualmente, singolarmente i problemi, secondo la logica del mercato, e dall'altra che ci sia invece una gestione collettiva dei bisogni e la condivisione di ciò che si possiede: ecco, tutto questo, credo che debba essere naturalmente da noi letto nel nostro contesto, ma sono convinto, altresì, che questi testi ci aiutino anche a riflettere e ad assumere, come cittadini e come credenti, il diverso ordine, la diversa logica che il testo ci presenta in questo modo. Qui naturalmente sarebbe errato pensare che la dimensione della condivisione,

della gratuità, implichi lo sconfessare la dinamica dello scambio e del mercato. Dall'altra non credo neppure che questo testo sia un testo di tipo consolatorio, nel senso di dire: non si possono cambiare le logiche del mercato, rifugiamoci in una dimensione religiosa. Perché non è il solo testo che fa capire che molte trasformazioni possono avvenire nell'ambito della realtà della Chiesa. E allora potremmo leggere molti altri testi, ma oggi non lo possiamo fare. Si potrebbe, tuttavia, per riprendere ciò che dicevo prima, cioè del sostanziale fallimento anche del cristianesimo rispetto all'idea di riuscire a gestire collettivamente il bisogno di tutti, leggere quell'altro testo molto significativo che si trova negli *Atti degli apostoli*, là dove si presenta la comunità di Gerusalemme come quella comunità in cui è iniziato un primo comunismo dei beni, ed in cui si dice: tutti avevano ciò di cui avevano bisogno, chi aveva molto vendeva quello che aveva e portava il ricavato, lo dava ai discepoli perché la comunità potesse avere ciò di cui aveva bisogno, e dunque che le vedove potessero avere ciò di cui avevano bisogno, che gli orfani potessero avere, e così via. Questa visione comunistica del cristianesimo primitivo, di cui ci parla Luca al *cap. 4* degli *Atti* è certamente una visione che uno potrebbe definire idilliaca o romantica, che vagheggia qualche cosa che non si è mai realizzato nella storia. E, di fatto, il cristianesimo non ha mai realizzato questa comunione dei beni. D'altra parte, io non credo che bisogna leggere unicamente questo testo in questa prospettiva. Credo piuttosto che vi sia, in esso, una sfida aperta ad ogni generazione, cioè di dire che vi è un grande ideale a cui l'umanità dovrebbe tendere, ed è proprio questo: un'umanità in cui non vi sia, come dice anche l'apostolo Paolo nel testo eucaristico di *1 Corinzi 11*, chi è satollo, chi ha mangiato, chi è ubriaco, chi non ha saputo aspettare il fratello o la sorella e pensa di vivere il momento dell'eucarestia. Che cosa è il corpo di Cristo? È la comunità dei credenti. Bisogna saper aspettare il fratello o la sorella, bisogna anche saper venire incontro a questi bisogni. Questa è la grande sfida, la grande sfida che non è soltanto la sfida del cristianesimo, è certamente la sfida di tutta l'umanità, di far sì che non vi sia più chi è ricco sfondato, chi è satollo, chi ha mangiato troppo, chi ha bevuto troppo e vi sia chi ancora aspetta di mangiare un primo pezzo di pane. Dunque il fatto che il cristianesimo si inscriva anche in questo grande discorso universale di uguaglianza del genere umano, o comunque di una umanità che possa avere gli elementi fondamentali della sua vita, della sua sussistenza, in comune, è, credo, un elemento importante, che il cristianesimo stesso ha dimenticato, e che comunque non è stato in grado di praticare.

Ma l'imperativo che vi è nella Bibbia, nell'Antico come nel Nuovo Testamento, è proprio questo. Vi è sempre qui un rimando, una sfida a far sì che quest'impegno non cessi mai, ma che ogni generazione lo riprenda e lo faccia suo, e porti avanti una battaglia civile, politica, ma anche una battaglia della fede, perché trovi dei luoghi in cui lo si possa praticare nel contesto delle comunità cristiane. Questa è la grande sfida. Per cui oggi se uno vuol essere cristiano coerente, prima di accusare governi, Stati che non riescono a fare quello che nessuno ha mai fatto, dovrebbe, con molta umiltà, fare una confessione di fede per dire: noi non siamo mai stati in grado di fare quello che il Signore ci ha insegnato di fare, cioè che tutti abbiano il giusto, l'equo. Siamo noi, come cristiani ad essere richiamati alla coerenza della fede, ad una decisione che implica anche una coerenza politica. Qui, il discorso della fede, il discorso della Chiesa, il discorso dello Stato, sono in correlazione l'uno con l'altro, perché l'obiettivo non può non essere che uno, far sì che vi sia civiltà, umanità, che vi siano degli ospedali che funzionino perché i malati siano curati, che vi siano delle pensioni eque per le persone perché possano vivere, che ci sia un'educazione corretta per tutti, e così via. Al tempo stesso mi sembra che questo testo indichi anche che l'economia del dono non è un'economia paternalistica. Mi spiego. L'idea del dono può essere talvolta un'idea perversa. C'è un modo di presentarsi della Chiesa e della società come dei grandi benefattori (tutte le opere caritative, Aristotele che parla della magnanimità, ecc.). Nel testo di cui sopra, e direi in tutti i testi evangelici, c'è questa grande semplicità: fai quello che devi fare e non avrai bisogno di far suonare le trombe davanti a te quando l'hai fatto, come dice Gesù nel sermone della montagna. Né quando preghi, né quando fai elemosina. Fallo. Quando lo fai, sai perché lo fai. Se sei un cristiano, non hai bisogno di mettere in mostra tutto questo. Il paternalismo e tutto questo mondo caritativo che ci circonda non ha motivo di esistere, perché è un modo di fare carità, di pensare al prossimo che, invece di far diventare chi riceve qualcosa attore e soggetto della sua storia, lo schiaccia e lo lascia nella posizione dell'assistito. E quanto questo sia vero nella nostra società, nella nostra cultura italiana - qui si potrebbe pensare non solo all'assistenzialismo dello Stato, ma anche a certe forme di assistenza delle Chiese, dei gruppi cristiani - Dio solo lo sa. Anche qui c'è una sfida. Questo va fatto, ma va fatto perché l'altro diventi soggetto della sua storia, perché diventi attore lui stesso e non perché pensi di dover poi appunto di nuovo risarcire qualcuno: ecco che ritorna il famoso verbo "sdebitarsi" e l'espressione a "buon rendere".

Io credo che ci sia una sfida che è rivolta a tutti noi, quello che si ha da condividere talvolta è poco, non è molto. E qui, però, ci si dice che basta per tutti, sfama tutti e ne avanza ancora. Questa è la grande sfida di questo testo: tutti hanno mangiato e ne è ancora avanzato. Il poco che noi abbiamo ha un grande valore. Il discorso non è quello della quantità, ma di nuovo quello della qualità. Si potrebbe riprendere, se volete, Erich Fromm, il suo famoso libro *Essere o avere*. È il problema dell'essere, della persona in quanto tale, nella sua dignità profonda e non nella quantità delle cose che ha, della persona che è investita, che è coinvolta. Se questo "poco" entra nel circuito della gratuità, della grazia, apre nuove visioni della vita e diventa pane e pesce per chi non lo ha. Questo testo dunque, in fondo ci fa capire come il dono, la grazia, la gratuità ci precedono e ci aspettano. È un testo molto bello, che ci fa vedere come effettivamente la vita può cambiare e anche là dove vi è quel poco, quel poco può diventare un qualcosa che ha un valore assoluto.

Mi fermo qui. Credo che ciascuno di voi può portare avanti il discorso con domande, interrogativi e addirittura altri contributi, perché certamente la bellezza dei testi biblici, come diceva un esegeta, un rabbino, una volta, è che nessuno riesce mai a spiegare tutto e che quindi ogni volta che lo si riprende c'è sempre un qualcosa di nuovo che salta fuori. Se non fosse così, questo testo potrebbe anche rimanere chiuso. Ma prima di finire vorrei ancora, sempre in questa dimensione della gratuità e della sua proiezione verso la gratitudine (tra l'altro su questo concetto di gratitudine c'è anche un capitoletto, breve ma bello, nel libretto di Filippo Gentiloni, *Virtù povere e povere virtù*), vorrei ricordare un altro testo di *Luca* 17, dove si parla non di Gesù che sfama una folla, ma di Gesù che guarisce. Queste erano le due grandi questioni che Gesù ha incontrato, il pane per chi non lo aveva, la fame della gente e le persone malate. Qui, in questo racconto, che lascio alla vostra lettura, *Luca* 17, 11-19, si parla dei lebbrosi. Sono i famosi dieci lebbrosi. Gesù, attraversando la Samara sulla via di Gerusalemme, incontra dieci lebbrosi, i quali vanno verso Gesù e gli dicono: "Gesù maestro, abbi pietà di noi!". Ecco, di nuovo, il discorso della pietà, del *sum-pathei*, della simpatia, della compassione. Della compassione dei lebbrosi, della compassione per chi era scartato dalla vita sociale e anche dalla vita religiosa, per chi doveva vivere al di fuori del villaggio. Quando Gesù li vede, dice loro: "andate a presentarvi ai sacerdoti". È quello che dovevano fare quando pensavano di aver superato la malattia: si presentavano dai sacerdoti, che fungevano anche da USL, come diremmo noi oggi, che verifica-

vano se effettivamente la lebbra era andata via e li riammettevano nella società e implicitamente anche nella società religiosa. Questi, dice il testo, vanno verso la via che li porta al tempio e, mentre camminano lungo la strada, improvvisamente, come è scritto "mentre andavano, furono sanati". E qui viene il bello. Il testo dice: "Uno di loro", uno dei dieci, "essendosi guarito, tornò indietro". Uno di loro rifà la strada verso Gesù "lodando a gran voce Dio; e si gettò ai piedi di Gesù per ringraziarlo". E il testo precisa: "Era un Samaritano", cioè un uomo che era considerato fuori dal recinto di appartenenza dell'Israele antico. Un uomo, potremmo dire, che non poteva essere considerato come una persona che credeva. Ma Gesù osservò: "Non sono stati guariti tutti e dieci? E gli altri nove dove sono?" Perché non sono qui a ringraziare? E il testo precisa ancora: "Non si è trovato chi tornasse a rendere gloria a Dio all'infuori di questo straniero?". E Gesù gli disse: "Alzati e và; la tua fede ti ha salvato". Vedete, anche questo è un testo, come l'altro che abbiamo letto, dove però erano i discepoli ad essere chiamati in causa, in cui, però, è Israele antico che viene preso di mira, perché non sa ringraziare Dio per i doni ricevuti, perché non sa percepire la dimensione della grazia. Chi ha percepito il dono di grazia è uno che viene da fuori, uno straniero: lui ha saputo ringraziare Dio. Ecco, un altro esempio di gratuità che ci pone molte domande sulla nostra vita personale, sulla vita delle nostre Chiese. Dove sta la dimensione della gratitudine per quello che riceviamo nella vita? Il gratuito, la grazia hanno spazio in mezzo a noi? L'evangelo ci sfida su questo terreno.

Del dono di vita.
La vita di sant'Antonio abate.

EMANUELE BARGELLINI

La luce c'è e questo è già un buon segno. Speriamo che il calore umano sia altrettanto intenso della luminosità del sole. Tuttavia, abbiamo già qualche cosa di positivo in quest'ambiente che si presenta molto accogliente e ci favorisce nell'entrare con calma nella nostra ricerca.

Nel mio intervento vorrei avvicinare il tema della gratuità non tanto però in forma teorica, per principi. Vorrei partire da un genere letterario che si avvicina di più a quello narrativo, simbolico. Questo mi consente di espormi al mistero dell'esperienza della vita monastica. Essendo io monaco, ho più familiarità su questo che se mi mettessi a parlarvi dell'esperienza della gratuità presentandovi dei quadri dei grandi artisti. Io non sono un artista e conosco un po' meglio invece il mondo della vita monastica, sia per averci riflettuto sopra, sia un per esperienza diretta. Voi direte: ma è proprio questo il punto giusto, da cui osservare il tema della gratuità? È proprio necessario per comprendere il punto di vista teologico e quello esperienziale del tema penetrare il mistero della vita monastica?

Spesso nel linguaggio corrente che noi abbiamo assunto nel corso di questi secoli, il monaco, il religioso o la religiosa, è inteso come l'equivalente dell'uomo o della donna religiosa che attraverso un certo stile di vita cerca di conquistarsi se non il mondo, almeno un piccolo posto in paradiso. Spesso la vita monastica è sinonimo della ricerca di un guadagno ultraterreno, l'antitesi della gratuità. E allora come si fa a partire proprio da essa, corrispondere alla vita monastica come simbolo di gratuità, quando l'accezione che noi ne abbiamo è di tipo opposto? Ecco, forse è un primo interrogativo interessante domandarsi come mai noi monaci siamo stati così bravi da sfigurare il nostro volto al punto tale da esprimere il rovescio di quello che dovremmo o vorremmo essere. Forse, la consapevolezza di questo problema, ci può essere utile ad accorgerci che l'ambiguità è più diffusa nella nostra esistenza di quanto abitualmente tendiamo ad ammettere noi che siamo i figli di una cultura che vorrebbe procedere per idee chiare e distinte, perseguire obiettivi precisi e possibilmente capaci di organizzare una rivoluzione che abbia successo. Allora, è il caso di riaggiustare un po' i termini del nostro cammino e quindi fare entrare un poco in crisi le certezze in cui abitualmente ci muoviamo.

Vorrei partire con la lettura di una pagina della *Vita di Sant'Antonio Abate.* Avete sentito parlare di Sant'Antonio Abate? Quello che abitualmente viene collegato al porcellino, che però non c'entra niente con Sant'Antonio Abate, il quale è considerato il padre della vita monastica. Egli è il primo, di cui abbiamo testimonianza scritta, che ha vissuto l'esperienza di vita che è diventata il modello ispiratore di quel movimento che successivamente è stato chiamato monastico. La *Vita di Sant'Antonio* è stata scritta intorno al 357, cinque anni dopo la sua morte. Sant'Antonio vive tra il secolo III e il secolo IV. La sua *Vita* ci è consegnata da un altro grande uomo, testimone di fede e anche di letteratura, Atanasio, vescovo di Alessandria, che lo aveva conosciuto personalmente. È Atanasio a raccontarci la *Vita di Sant'Antonio.* Ma non pensate che egli sia come uno storico di oggi che si premura anzitutto di passare dall'anagrafe comunale per verificare la data di nascita, poi segue il curriculum delle sue professioni, delle sue vicende belle e buone e alla fine arriva ai giorni della morte. Atanasio ci presenta questa biografia facendo di essa una teologia narrativa, reinterpreta la vita dal di dentro, non presumendo di prestare ad Antonio quello che lui pensa, ma sicuramente mettendo in evidenza quello che in modo simbolico, parziale, frammentario, progressivamente è emerso nella vita di Antonio. Per cui in qualche modo essa viene letta nei suoi inizi a partire dalla sua conclusione. Chi ha familiarità, per esempio, con tutta la letteratura biblica, compresi i Vangeli del Nuovo Testamento, sa che è esattamente questo il modo con cui ci è affidata la testimonianza su Gesù. La comprensione degli eventi matura dalla conclusione della vicenda e la compartecipazione interiore dell'autore ad essa reca il frutto di un approfondimento che necessariamente risente della parzialità della proiezione di sé che, in qualche modo, viene fatta sulla figura dell'eroe. Questo è un po' il contesto ermeneutico che va richiamato. Atanasio scrive, come dice nella sua brevissima introduzione, soprattutto con un duplice scopo: suscitare l'ammirazione per l'uomo, perché senza stupore non si entra nelle cose, e rafforzare il proposito di imitare la scelta della sua vita, poiché la vita di Antonio, dice ancora lui, costituisce per i monaci un modello di vita ascetica. La vita di Antonio è il modello che realizza per primo in sé, la vita monastica, ma a partire dal quale si possono trovare delle costanti, delle categorie di tipo generale, capaci di aiutarci a reinterpretare dal di dentro la nostra stessa vita. Una vita, quella di Antonio, che diventa specchio dell'itinerario di fede di molti discepoli di Gesù. E allora, egli può scrivere nel capitolo secondo che "dopo la morte dei genitori, Antonio rimase solo con una sorella assai piccola e a diciotto o vent'anni si

prendeva cura da solo della casa e della sorella". Orfano di padre e di madre, diventa padre di sua sorella, in qualche modo. "Non erano trascorsi sei mesi dalla morte dei genitori e, secondo il solito, si recava in chiesa e, immerso nelle sue meditazioni, camminava e pensava a come gli apostoli, lasciato ogni loro bene, avessero seguito il Salvatore (cfr *Mt 4, 20*, la vocazione dei primi discepoli). Inoltre pensava a quale e quanto grande speranza vi fosse nel regno dei cieli per coloro di cui si parla negli *Atti degli Apostoli*, che vendevano i loro possessi e ne portavano il frutto ai piedi degli apostoli perché fossero distribuiti ai poveri (cfr *At 4, 35*)".

Vedete come la sua vita incominci con questa memoria, con l'occhio sempre aperto verso la memoria di esperienze che orientano lui orfano di padre e di madre, a spogliarsi ancora di tutto per mettersi alla sequela di Gesù. Primo elemento. "Riflettendo su questi episodi - qui è il punto chiave - entrò in chiesa e capitò che proprio in quel momento venisse letto nel Vangelo di Matteo il passo in cui Cristo dice al ricco: "Se tu vuoi essere perfetto, và, vendi tutti i tuoi beni, dalli ai poveri e poi torna da me e avrai un tesoro nei cieli" (*Mt 19, 21*). Antonio allora, come se gli fosse stata ispirata da Dio la memoria dei santi discepoli di cui ha sentito parlare, e come se per lui fosse stata proclamata quella lettura del Vangelo, uscito al più presto dalla chiesa, donò ai suoi compaesani i suoi possessi aviti, (aveva trecento campi fertili in Egitto e non era cosa da poco) perché né lui né la sorella avessero in qualche modo fastidi". *Merìmnai*, dice il testo, cioè ansietà che proveniva da quei beni. Ecco, partiamo da questa pagina. Voi vedete che Antonio viene immesso in un fiume di vita che è già in movimento e che lo precede. La caratterizzazione della sua esistenza è di avere sperimentato la durezza dell'essere orfano. Morto il padre, morta la madre, ha anche perfino la cura di una piccola sorella. L'esperienza dell'essere orfano. E, proprio, mentre umanamente, in queste condizioni, egli è alla ricerca delle ragioni per consolidare la precarietà della situazione, dal di dentro sente un orientamento non solo a spogliarsi del padre e della madre, che aveva già perso, ma di tutti quegli elementi che abitualmente sono la base della sicurezza e della progettualità del futuro, cioè i propri beni.

E potremmo ancora interpretare il fatto nella linea di un certo modo di porsi di fronte all'esistenza. Ma quello che è interessante in questa prima parte di questa pagina sono le ragioni che ispirano Antonio verso una comprensione diversa della sua esistenza e della storia presente e di quella futura che gli sta davanti. La chiamata dei discepoli, da parte di Gesù, a lasciare tutto, ma non per vivere come i

filosofi stoici, bensì per seguire un maestro che diventa il vero maestro di sapienza e che dà, nell'abbandono di tutto, il tesoro della sapienza nuova della vita, il Verbo di Dio che si è fatto carne, Gesù. È la chiamata che esige l'abbandono di tutto per incontrare lui. Un'ingiunzione che si accentua con il secondo testo di *Matteo, 19* là dove in quel dialogo con il giovane, con l'uomo ricco che incontra Gesù e che dice: io ho già fatto tanto, sono un buon religioso, pratico tutti i comandamenti, ho già fatto tutto, ho ogni attenzione nei riguardi delle persone, di Dio e di me stesso, ma cosa devo fare per raggiungere l'obiettivo finale della mia esistenza, la salvezza, io che ho già osservato tutto? Gesù gli risponde di spogliarsi, esattamente, di quest'autocomprensione che ritiene già tutto fatto e sistemato. Gli chiede di spogliarsi di tutti i suoi beni: "va, vendi tutto, e poi torna e seguimi". Gli chiede non solo di privarsi dei beni materiali, ma soprattutto di quella presunzione di autogiustificazione che era il suo vero punto di forza, ma che diventava anche, agli occhi di Gesù, la catena che gli impediva di fare qualunque cammino verso una pienezza di vita, quella che in una parola, viene chiamata "la perfezione": Se vuoi essere perfetto, non nel senso morale, ma nella compiutezza del vivere, ti devi spogliare esattamente e di ciò che spiritualmente ti appare come il tuo punto di forza, l'osservanza della legge, e, del punto di vista materiale, di ciò che ti dà le garanzie, i beni. Spogliati dell'uno e dell'altro, vieni, seguimi, e in cielo ti sarà dato un tesoro.

Precisiamo subito il senso di quest'espressione, che nel linguaggio corrente significa il dopo la morte, il lontano, ma che nel linguaggio biblico significa che in Dio, che radicato in Dio, tu trovi il tesoro vero della vita. Bisogna liberarsi da tutti gli equivoci del linguaggio che tendono tutti verso un'interpretazione scissa della realtà, tra il presente e il futuro, tra il terreno e il celeste, tra lo spirituale e il materiale. Riconoscendo che sono tutte interpretazioni frutto di altre categorie filosofiche e culturali che noi abbiamo assimilato nel tempo, che sono diventate nostre, e che sono diventate gli occhiali con cui rileggiamo anche ciò che ci è dato a partire da un contesto culturale diverso. Quello che voglio dire è che per Antonio si verifica questo incontro con la parola, e con il ricordo della prima comunità cristiana, quella di cui parlano gli *Atti degli apostoli*, che nasce intorno all'abbandono di tutto e dalla condivisione fraterna di vivere intorno alla parola. Non una parola detta a tavolino, ma una parola che si fa carne tutti i giorni nella vita della comunità, riascoltata dall'insegnamento degli apostoli, rivissuta nella celebrazione del Mistero, condividendo il pane dell'Eucaristia. Di una parola che si fa anche capacità di condivisione

delle proprie risorse vitali con tutti. Questo è il patto della comunità primitiva, che sgorga dalla prima parola che si fa storia, la comunità degli *Atti degli apostoli.*

Certo, questa prima parte si potrebbe anche leggere come il rapporto tra un modello, sia pure nobile, ma che viene dall'esterno, e al quale Antonio si riferisce, che non supererebbe un'ingiunzione di tipo etico, un'indicazione sia pur esemplarmente ricca da seguire, cui adeguarsi. Tuttavia, nell'ultima parte del testo, Atanasio ci aiuta a compiere un passaggio ulteriore, che è fondamentale per tutta l'esperienza cristiana, o meglio, per tutta la concezione cristiana della gratuità del dono. Ascoltiamolo: "Antonio, come se gli fosse stata ispirata da Dio la memoria dei santi e come se per lui fosse stata proclamata quella lettura, uscito al più presto dalla chiesa, donò ai suoi compaesani i suoi possessi". Vedete come questa parola diventa una parola che viene interiorizzata e che si realizza nel suo modo d'essere, come essa sia la sorgente di una nuova esistenza. Possiamo dire che c'è una forza, una *dynamis* creativa che fa di Antonio un uomo nuovo, un uomo secondo la parola, cioè un uomo che vive nella sintonia di ciò che prima è stato espresso da Cristo stesso. Questo è fondamentale: l'essere il compimento di una parola. Non l'osservanza di una norma che giunge attraverso la parola, ma l'immedesimazione, il farsi vivo, carne, del verbo. Nella concezione ebraica la parola che esce dalla bocca di Dio è sempre una parola che non descrive, non comunica e basta ma crea. Una parola che crea. Ricordate, chi ha un po' di familiarità con la Bibbia, come inizia il libro della *Genesi*: " Dio disse ... e fu". E fu il primo giorno, e poi il secondo giorno, e tutto ciò che nutre e arricchisce. La parola fa la storia. La parola proclamata nella comunità. Questo è importante: non è che egli l'ha letto da un libro, c'è già una comunità che è diventata parola vivente, è la comunità della fede. Quando è recepita in questo contesto, la parola entra nell'esistenza di Antonio e la modifica. La trasforma al punto tale, lo dice nelle poche righe successive, che lo porta alla scoperta di dove, davvero, egli può porre la sua totale fiducia: "Di nuovo, entrato in chiesa - un altro giorno - udì nel vangelo le parole di Cristo che dice: "Non preoccupatevi per il domani" (*Mt 6, 34*).

Ecco, di nuovo ritorna il verbo con la stessa radice di *merìmnai*, le preoccupazioni indebite, non la rinunzia alla responsabilità, ma la preoccupazione che incatena. "E, non potendo trattenersi lì più oltre, uscì, distribuì anche quei pochi beni che gli erano rimasti ai poveri - li aveva conservati per la sorella, ricordate, per un senso di responsabIlità nei confronti della sorella - lasciò la sorella ad alcune

fedeli vergini a lui note e la affidò al monastero femminile perché qui fosse allevata". Dunque l'orfano Antonio, che è diventato padre della sua sorella, orfana a sua volta, ritrova una nuova paternità, che diventa il principio assoluto della sua vita. La paternità di Dio, che è il Dio provvido di cui si parla in *Matteo 6*. Dobbiamo riandare un momento a questo testo, là dove c'è il famoso insegnamento di Gesù, che non è una semplice indicazione morale da seguire, ma l'orizzonte verso cui la vita del credente è attratta, stimolata, segnata da una vocazione interiore che può trasformarla nella misura in cui la parola di Gesù è accolta. Gesù diceva: "Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete. La vita non vale forse più del cibo? E il corpo più del vestito?". E qui il famoso esempio: "guardate gli uccelli del cielo: non seminano né mietono né ammassano nei granai, eppure il Padre vostro celeste li nutre. E voi non contate più di loro?". E l'altro, del vestito, guardate i fiori del campo: nemmeno Salomone era vestito così bello, eppure questi fiori durano un giorno. E voi pensate che il Padre vostro, se si prende cura dei fiori e degli uccelli, non si prenda cura di voi? Qui la parola ricorrente è: non affannatevi. Non è il declinare la propria responsabilità, l'impegno, ma l'affanno, l'immedesimarsi nelle cose, che si traduce, anziché nel campo da lavorare, nel carcere in cui si è detenuti. Ecco, questo è il punto di partenza su cui nasce la vita monastica. Da un'esperienza della gratuità dell'amore di Dio che si fa cura di noi nasce la possibilità, la vocazione e la sfida a spogliarsi di tutto e a vivere, a nostra volta, in una dimensione di fiducia, di abbandono, di affidamento, di gratuità, che sa condividere con tutti - da una gratuità ricevuta a una gratuità condivisa - anche quel poco che si ha. Perché la rinunzia a questo non è il disprezzo, la svalutazione dei beni, ma è riportare i beni a una misura che li liberi dalla pretesa di essere il mio tutto, che è oggi diventato l'affanno, la catena della libertà. Questo è il nucleo centrale da cui nasce la vita monastica. E vedete allora come il tema della gratuità sia costitutivo dell'esperienza monastica. Un'esistenza monastica non può non essere segnata dal dono. E in questo senso, Antonio diventa il modello di riferimento, perché la vita monastica è esperienza di amore gratuito di Dio. È chiamata, vocazione, prospettiva, capacità di autodonazione e, quindi, di condivisione gratuita di ciò che si è ricevuto.

E noterete, successivamente, che Antonio si ritira dalla convivenza del villaggio, raggiunge i suoi margini ed entra nel deserto. Un'altra tematica altamente simbolica: orfano, privo di tutto, egli si inoltra nel deserto. Non è il deserto dove sicuramente si trova ciò di cui abbiamo

bisogno. Vedete, c'è un cumulo di elementi che successivamente tendono a definire sempre di più l'identità di questa nuova avventura. Il deserto come luogo originario, prima ancora che geografico. È geograficamente vero, ma è un luogo spirituale. Perché, come nell'antico Israele, il deserto è il luogo del cammino verso la libertà. Ma, in quanto è cammino verso la libertà, confidando in Colui che ha cura del suo popolo è anche, necessariamente, il luogo della prova, dice dell'affidamento a Dio, che ogni giorno dà la manna, ma come una porzione limitata a ciascun giorno. C'è un'indicazione precisa nel libro dell'*Esodo*, quando Mosè dice: voi ne raccoglierete giorno per giorno. Un'indicazione precisa, tanto che a qualcuno che ha tentato di metterne da parte un po' di più gli è andata a male. Solo nella vigilia del sabato se ne può prendere doppia razione, perché il sabato, a sua volta, è il simbolo del riposo in cui ci si affida totalmente a Dio, il tempo in cui la provvida presenza di Dio sicuramente non verrà meno. Vedete come sia un linguaggio simbolico, narrativo, che apre delle dimensioni che difficilmente possono essere riportate a semplici categorie mentali. È il vissuto che parla, ma con un criterio metodologico preliminare: che il vissuto lo si può comprendere nelle sue molteplici valenze non descrivendolo, ma attraversandolo. Tutti i vissuti. Il vissuto di un rapporto interpersonale, prima di tutto: pensate al rapporto interpersonale, che è quello che è più familiare a tutti, al di là di quello che professionalmente viene definito come il cammino di ciascuno di noi; pensate a come nasce un rapporto interpersonale, talvolta anche improvvisamente, senza che nessuno l'abbia potuto organizzare, e come evolve nelle sue valenze di conoscenza reciproca che matura man mano che il cammino procede. Nessuno di noi avrebbe il coraggio di dire che molti elementi che emergono da esso sono lo sviluppo razionale delle premesse da cui è partito, eppure il rapporto interpersonale ha una sua razionalità, cioè una sua logica interna, che non è meno stringente della razionalità mentale. Nessuno di noi oserebbe negare la verità, il vigore della logica interna di un amore che cresce, di un'esperienza che si sviluppa.

Ecco, l'esperienza del gratuito nel cammino spirituale di cui Antonio appare come simbolo! È il luogo dell'esperienza della vicinanza fedele e provvida di Dio, è il luogo, ancora il deserto, della tentazione ricorrente. Sono molto interessanti le forme che nell'esistenza di Antonio prende questa tentazione. È doppia: da una parte il ricordo di ciò che ha perso, quello a cui ha rinunziato, dall'altra, ed è un po' il corrispettivo, la preoccupazione che chissà quanto durerà questa vita, la paura di una vita lunga, tutta vissuta all'insegna della incertezza.

Là, in quel tempo, quando la vita era abitualmente molto breve. Però, ed è un caso molto sintomatico, Antonio, di cui abbiamo conoscenza persino dei dati cronologici esatti, sappiamo che è vissuto centocinque anni. Questo è realmente storico: egli visse centocinque anni. Non di meno, la paura: "Non affannatevi per il domani". Una vita di centocinque anni affidata all'incognita. Ecco, c'è il gratuito che assume il carattere dell'affidamento in Colui che tu non puoi controllare: non c'è un patto che vincola Colui che ti accompagna. Il deserto, luogo anche della tentazione, dell'ansia di ciò che si è abbandonato, la paura della lunga durata della vita sempre a rischio. Allora la tentazione attornia l'esistenza, la sfida, ma tu puoi rischiare, devi affidare la tua vita a colui che la salva.

Guardate quanto tutto questo cozzi con le nostre categorie abituali. Se c'è un elemento su cui la modernità ci ha aiutato a fare un progresso è quello del senso della responsabilità che ciascuno di noi ha nei riguardi di se stesso e della propria storia, presente e futura. La nostra progettualità è consapevole, è parte profonda della nostra identità. Un uomo, una donna senza progettualità non sono un uomo o una donna. Allora - questa è la domanda - questi elementi sono in contraddizione o si possono trovare, dei criteri ermeneutici che non li riducano ad un grigio su grigio, dove l'uno equivalga all'altro, ma dove possa emergere una scala di priorità per cui c'è una prospettiva di esistenza diversa. Queste sono le questioni che queste esperienze ci propon-gono. Il deserto è per sua natura anche sinonimo di marginalità, insignificanza, almeno in termini di operatività, funzionalità, di visibilità sul palcoscenico della società e della Chiesa stessa. Ma paradossalmente nella vita di Antonio è proprio questa spoliazione di ogni elemento di identità forte, di ogni visibilità che s'impone, che lo afferra, lo trasforma e lo scopre come fratello e padre dei poveri, amico prezioso degli abitanti dei villaggi, amico premuroso di ogni povero. È il rovesciamento delle posizioni. L'orfano, che è arrivato a spogliarsi anche dei supporti che gli sono rimasti e che scopre la nuova paternità di Dio, perché ha affidato tutto se stesso a Lui, interiormente diventa l'uomo che tutti riconoscono capace di amarli e di sostenerli come un nuovo padre. Avviene in lui una trasmigrazione, un passaggio della paternità di Dio che sarà percepita dalla gente attraverso il volto concreto della vita di Antonio. Questo è molto significativo. Vedete come si ritorni al fatto che Antonio realizza la parola e non segue un'indicazione etica: si compie in lui ciò che Dio sviluppa come sua modalità propria di presenza nella storia, cioè generare la storia, esprimere premura, sostenere soprattutto i deboli.

E così, allora, Antonio si ritira ai margini del paese e centra la sua vita su quattro elementi. Primo: si mette alla scuola di un vecchio, di un anziano, che ha già, nella sua vita, la forza di trasmettere che cosa si è quando ci si affida a Cristo. Egli non è il maestro di se stesso, ma accetta di mettersi alla scuola dell'anziano. Il testo descrive come Antonio vada a consultare tutti coloro che sono più avanti nell'esperienza. È l'immagine classica dell'ape che va a cercare il nettare dovunque si trova, a prescindere dai fiori. Certo, quest'apertura della ricerca e dell'accoglienza è un *tòpos* classico dell'antica letteratura, anche non cristiana. Ed ancora: "ogni suo desiderio e ogni sua sollecitudine era rivolto alla vita ascetica e assume il lavoro delle mani". Il grande proprietario che si è spogliato di tutto diventa servo. Pensate a cosa doveva essere il lavoro delle mani in quel contesto culturale. Non di meno egli lavora con le mani. Perché nessuno dica che lui cerca di farsi mantenere. E cita la parola dell'apostolo: "Chi non lavora non mangi". Egli invera la parola dell'apostolo ai Tessalonicesi.

"Chi non lavora non mangi": quasi che agli spiritualisti che vogliono solo ricevere si dica: correte pure dietro al cielo, allora rinunziate pure a mangiare. Ecco, lui lavora. Questa è la legge dell'uomo: l'ozioso non mangi. E quel che gli sopravanza come reddito del suo lavoro, Antonio continua a distribuirlo ai poveri, continua a vivere senza accumulare niente, giorno per giorno: ogni giorno ha la sua pena, non affannatevi per il domani. Egli prega continuamente e fa delle letture della Scrittura come una memoria vivente. Ed il testo dice: "per il resto del tempo la memoria fu per lui come un libro": aveva memorizzato sì la Scrittura ma perché la andava realizzando, interiorizzandola nella sua vita. E così, allora, in questo quadro, Antonio incominciò ad essere "amato da tutti". Lui, d'altra parte, obbediva volentieri a tutti. Si sviluppa una relazione. Tutti gli abitanti del villaggio, e gli altri con i quali aveva stabilito rapporti di amicizia, guardandolo, "Lo chiamavano amato da Dio". Sì, amato da Dio, cioè reso capace di amare tutti. Si ritorna sempre al punto: l'esperienza modifica la persona, crea possibilità nuove, umanamente non raggiungibili, ma sgorganti dalla forza interiore di una parola che trasforma. E così: "alcuni amavano chiamarlo figlio, altri fratello, altri padre". Diventa tutto per tutti. Allora, l'uomo che ha abbandonato tutto, che ha abbandonato tutti, ritrova, o meglio, si ritrova a essere il centro della comunione con tutti, libero da ogni cosa, eppure essendo ancora in grado di condividere qualche cosa. Questo è il paradosso della vita di Antonio. Un'esperienza che, in qualche modo, definisce per sempre non solo l'identità del monaco, ma che è vicino a diversi elementi anche strut-

turali della sua esistenza, ma che di Antonio ci dice semplicemente che sta cercando di realizzare la Scrittura. Dunque Antonio viene presentato come il modello (sia pure in termini eroici, è evidente questo nel linguaggio) di ogni discepolo di Gesù che vuole arrivare fino in fondo nella sequela, perché Gesù arriverà a dire che chi vuole realizzare la sua vita da sé, la perde, la sciupa, cioè non raggiunge l'obiettivo; che, viceversa, chi perde la sua vita, la svende per causa mia e dell'evangelo, la realizza.

Questo è il paradosso del credente. La domanda ritorna: noi credenti siamo uomini meno degli altri? Donne meno delle altre? Decliniamo noi le nostre responsabilità? Ecco, da tutto il discorso che la Scrittura fa, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, si può chiaramente anticipare una piccola risposta dicendo che non si tratta di declinare le proprie responsabilità nella storia, ma, che a partire dal riconoscimento della signoria di Dio sulla storia, di Dio che dirige la storia verso un suo senso compiuto perché la storia è partecipazione di Dio stesso, si deve cercare anche la propria signoria come partecipazione ad essa. Scegliere una scala delle priorità che non ti fa identificare nelle cose e non ti rende schiavo di ciò che ti è stato donato e affidato, ma *agricola* intelligente e creativo del campo della storia, senza coltivare la pretesa di diventarne padrone, perché quest'ambizione è la fonte di quello che qui viene chiamato l'ansia, l'affanno del possesso, che è ciò che svuota, alla fine, il nucleo della libertà interiore. Questa è la reimpostazione che gradualmente emerge. Allora, se quello che io ho detto di Antonio è vero, come io ritengo che sia vero, riguardo all'impostazione del modello della vita monastica, come mai una lettura parziale dell'originaria esperienza di Antonio ha ridotto la vita monastica a sinonimo di lotta spirituale dell'uomo religioso, che pretende di conquistarsi a suon di meriti la salvezza della propria anima e ha fatto del monaco l'uomo chiuso in se stesso anziché l'uomo della convivialità. L'uomo chiuso in se stesso, che fugge il mondo e la sua realtà, che non è capace di apprezzare il mondo, ma lo scampa, che non ama più nessuno e niente "nel nome di Dio", ma concepisce tutto sotto il nome proprio? Com'è che si è potuto realizzare questo capovolgimento? Per noi è un problema molto serio. Perché le cose non valgono per quello che oggettivamente sono, ne siamo tutti convinti, ma per come si riesce a farle percepire, perché l'intimo criterio nella comunicazione è questo. Allora, possiamo dire con una metafora, è il ricevente che non è sintonizzato bene o è la trasmittente che è disturbata? Queste domande rimangono aperte. Sono domande a cui si può e, credo, si deve cercare una risposta. Lo faremo pian piano.

Ma io vorrei adesso fermarmi su un altro dato simbolico. Vedete, è una ceramica di Andrea della Robbia, che si trova nella chiesa del sacro eremo di Camaldoli. È una rappresentazione simbolica della vita monastica. Vedete che è tagliata, che ci sono due figure di cui si vedono solo i bastoni, perché non l'hanno focalizzata bene. La figura che di qua, nella parte destra non si vede, si intravede solo, è proprio Antonio, di cui vi ho parlato finora. Dall'altro lato, a sinistra di chi guarda, c'è Romualdo, il fondatore di Camaldoli, il nostro padre. Allora, è facile avvicinare in quel contesto i due, come gli elementi di riferimento della vita monastica dal punto di vista storico. Però al centro voi vedete la Vergine Maria, che non tiene semplicemente il bambino in collo nel gesto della maternità. Vedete che il bambino è in piedi, sui ginocchi, e il bambino ha la mano alta, quasi nella posizione del *Kyrios*: questa figura è una ostensione, Maria che ostenta, presenta il Verbo fatto carne. Questo è il centro. Ai due lati ancora due figure. Riuscirete ad individuarle da ciò che hanno, dalle modalità con cui sono rappresentate. La Maddalena è facilmente riconoscibile: c'è il vaso del profumo. L'altro lo si identifica dal volto: è l'apostolo che Gesù amava, Giovanni evangelista. Allora, vedete, come la vita monastica sia lì rappresentata di nuovo attraverso questo simbolo: al centro c'è il *Kyrios*, ma nella sua debolezza di bambino. Questo è un elemento importante, non è il *Kyrios* dalle braccia allargate, che abbraccia il mondo e lo giudica. È il *Kyrios* nella forma del bambino che è presentato dalla Madre. È la Parola di Dio. È la persona di Gesù, ma nel suo essersi fatto carne nella storia.

Ecco un primo modo, come dicono i Vangeli, di rivelare qual è l'identità misteriosa di Dio, l'accondiscendenza, che significa proprio il discendere, il Verbo fatto carne, Dio che si fa vicino, Dio che si spoglia delle sue prerogative, che da potente si fa umile, che si fa uomo, compartecipe di questa realtà. Siamo ancora sulla linea di quello che Antonio ha scoperto: Dio che si prende cura degli uomini. C'è questo modo di rivelarsi del volto misterioso e sempre irraggiungibile di Dio attraverso la accondiscendenza, la cura, il farsi carico, il condividere. E la rivelazione è accentuata, dall'esperienza di chi ha scoperto quest'atteggiamento per sintonia interiore, il discepolo che Gesù amava. Ma non può non esserci anche una reciprocità, il discepolo che amava Gesù. E nel suo insegnamento sarà Giovanni che arriverà a dire: noi amiamo, ma perché Lui ci ha amati - questo è il filo conduttore di tutte le lettere di Giovanni. Solo in Giovanni si ha un'espressione così radicale, di questa rielaborazione dottrinale in una esperienza: noi amiamo perché Egli ci ha amati per primo. E quel "per

primo" è la chiave che sottolinea la gratuità assoluta dell'amore, perché avviene senza che noi ce lo fossimo guadagnati. "Noi amiamo perché Egli ci ha amati per primo" (*1 Gv 4, 19*). Sono molti i testi di Giovanni che si potrebbero citare a questo riguardo. Come l'altro, per esempio: "Nell'amore non c'e timore", non si fa una cosa perché si teme il giudizio o la resa dei conti. Oppure: la resa dei conti cosa presuppone? Che se la somma torna, ho il merito di amare, cioè mi sono conquistato un amore, un'attenzione, una ricompensa. Allora Giovanni dice: "Nell'amore non c'è timore, al contrario, l'amore pieno, nella sua perfezione, scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non ha un amore perfetto" (*1 Gv 4, 18*).

Proprio questo testo è stato inserito da San Benedetto nella sua *Regola* a conclusione di quel famoso *capitolo 7* sull'umiltà, dove si parla di una scala dell'umiltà. La scala di per sé tende ad andare in su, ma lui dice: quando si è diventati umili al massimo grado - il paradosso - si scopre la libertà dell'amore. Quando ci si è totalmente consegnati, spogliati di ogni pretesa, si trova la piena libertà. E allora quello che prima si faceva con fatica, con impegno, *àskesis*, l'ascesi, per il supporto di reggere le nostre incapacità, adesso si fa perché attratti interiormente dalla forza dell'amore. Di nuovo torna l'esperienza, si è attratti interiormente. Quante cose si fanno tra di noi solo perché si è attratti l'uno dall'altro? Chi ce le farebbe fare? L'esperienza umana dell'amore rivela molti degli aspetti misteriosi dell'esperienza interiore e anche della fede, che non sono due piani diversi, sono punti energetici diversi, ma che convergono nell'esperienza umana dell'uomo e della donna che si sentono consapevoli di essere amati e per questo sono resi capaci di amare. Amano per attrazione interiore. E per il gusto del bene. È la conoscenza per *sympàtheia*, per affinità interiore. E mentre prima si faticava, ora i polmoni e il cuore si allargano e si corre, *"curritur via mandatorum Dei"*, e si corre, ma non è più la fatica, non è più l'impegno etico, è soltanto la forza interiore del nuovo modo in cui si è fatti, creati, modellati.

Vi ho citato questi due testi per indicare, come di nuovo la vita monastica è riferita simbolicamente come esperienza di Dio attraverso il discepolo e attraverso questo dono dell'esperienza della gratuità, che la rende capace a sua volta di gratuità. L'altro personaggio, che è ancora simbolicamente più ricco, possiamo riprenderlo ancora dai Vangeli, che lo evocano varie volte, e segnatamente da Giovanni per non allontanarci dal nostro discorso. Mi riferisco a *Gv. 12*, l'unzione di Betania. Ve la leggo brevemente: "Sei giorni prima della Pasqua - questo è importante tenerlo presente, prima della Passione dunque,

sei giorni prima - Gesù andò a Betania, dove si trovava Lazzaro, che egli aveva resuscitato" e che aveva due sorelle, Marta e Maria. "Qui gli fecero una cena". Marta serviva, Lazzaro era uno dei commensali. Maria allora, presa una libbra di olio profumato di vero nardo assai prezioso, cosparse" non la testa, che è il luogo naturale dei profumi, ma "i piedi di Gesù e li asciugò con i suoi capelli, e tutta la casa si riempì del profumo dell'unguento. Allora Giuda Iscariota, uno dei suoi discepoli, che doveva tradirlo, disse: "Ma perché quest'olio profumato non si è venduto per trecento denari, per poi darlo ai poveri?". Ma questo egli disse non perché gli importasse dei poveri, ma perché era ladro e siccome teneva la cassa prendeva quello che gli altri ci mettevano" (questo è un commento di Giovanni), "ma Gesù allora disse: "Lasciala fare, perché lo conservi per il giorno della mia sepoltura. I poveri infatti li avrete sempre con voi, ma non sempre avrete me".

Questo testo è stato purtroppo sciupato in tante maniere e utilizzato per le cose più banali, ma riprendiamolo ancora una volta. "Sei giorni prima della Pasqua": questa è la tecnica di Giovanni per collocare non solo cronologicamente i fatti, ma per fare emergere lo spessore del loro significato. "Sei giorni prima della Pasqua": è Gesù che sta per dare la sua vita gratuitamente. È questo Gesù che gli amici e Maria di Magdala incontrano, quel Gesù di cui Paolo diceva: "a stento si trova chi sia disposto a morire per un giusto, ma Dio mostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori - cioè nemici suoi - Cristo è morto per noi". A un amico gli si può ricambiare un favore, ma a un nemico? Solo gratuità. Questo è il Cristo dell'unzione, colui che sta per donare pienamente la sua vita nella gratuità. Chi è che l'avvicina, questa donna che è entrata in sintonia profonda con il cuore di Gesù - erano i suoi amici ma nella pienezza del termine: quando era stanco si andava a rifugiare là, quando tutti lo bastonavano là ritrovava consolazione, quando c'è qualcuno da cui sente il bisogno di essere accolto con calma, pazienza, amorevolezza va là: e lì è ancora la scena di Marta e Maria. Di Marta che lo serve, esprime la sua ospitalità, la sua accoglienza servendolo e Maria, che è la sorella, che dice: ma questa proprio non vuol far niente, dille di darmi una mano invece di star lì ad ascoltarti. E lei sta ai piedi di Gesù e ascolta e assimila e assorbe la sua parola. Questo rapporto è il rapporto che rigenera Gesù. Gratuitamente dà, gratuitamente riceve, questa donna. Allora "Maria, presa una libbra di olio profumato di vero nardo assai prezioso, cosparse i piedi di Gesù": è il gesto dello spreco. Proprio dello spreco. Non c'è giustificazione a questo gesto, se non lo spreco, che nasce però da un cuore, e da un rapporto: questo è il fatto.

Lei, che si è sentita così amata e rigenerata nella sua vita, è resa capace di vivere lo spreco come la cosa più bella e più importante, più razionale nella sua logica di amore. Vedete che le sottolineature sulla preziosità e lo spreco che si effonde in tutto l'ambiente e che, soprattutto, viene dato ai piedi - perché sapete che mangiavano stesi e quindi i piedi erano raggiungibili, non come oggi, dove solo il gatto raggiunge i piedi. Gli unge i piedi nell'atteggiamento del servo che deve accudire il padrone. Qui invece è l'amante, nel senso pregnante del termine, che effonde se stessa ai piedi di Gesù. E ai piedi che si "spreca" il profumo del suo amore. Infatti, l'unico uomo ragionevole che sta là dentro, al di là dell'intenzione che gli attribuisce Giovanni, è Giuda che dice: ma perché sciuparlo quando c'è tanta gente che ne ha bisogno? E Gesù non dice che non è vero che c'è gente che ha bisogno, non nega questo. Però dice: "Lasciala fare, perché lo conservi per la mia sepoltura", cioè ricollega direttamente il gesto alla sua morte, dono gratuito della propria vita. Quel gesto è la rivelazione anticipata della Passione, morte e resurrezione di Gesù. E difatti nel contesto dei sinottici sarà detto che questo gesto sarà proclamato al mondo intero, là dove sarà annunziata la buona novella; che dove sarà annunziato il Vangelo, si darà testimonianza di questo gesto. Perché l'uno richiama l'altro. Come a dire, che la morte e la passione di Gesù non sono comprensibili senza questo gesto di amore del profumo sprecato, ma, anche, che questo amore del profumo sprecato dice il senso profondo della vita e della morte di Gesù. L'uno fa parte integrante dell'evangelo non meno dell'altro. Un gesto di spreco rivela il senso di quello che noi chiamiamo il dramma centrale, per noi credenti, della storia, e comunque della vicenda di Gesù: la sua passione e la morte. La croce.

Interpretando la vita monastica in questa chiave voi vedete che c'è una proposta di vita per chi riceve questa vocazione. Un'indicazione ad impostare la vita sulla gratuità e sperimentarla come un dono condiviso. Ma storicamente come mai siamo arrivati a leggere la vita monastica in senso antitetico? Qui sono molte le colpe, anche interne, nostre, che non sono solo dell'ambito monastico, ma di un percorso deviante che ha modificato sostanzialmente l'immagine di Dio tramutandolo dal Padre benevolo e accondiscendente, Signore della storia perché della storia ha premura, in Signore della storia che ad arbitrio la possiede, la guida chiamando ciascuno a render giudizio. Come in un ironico rovescio del medievale doppio corpo del re vengono trasferite, proprio in questi secoli dopo Antonio, sulla immagine di Dio i segni con cui viene presentato l'imperatore, tutti i tratti imperiali vengono

attribuiti a Dio. Così il corto circuito è pieno. Il potere, la forza è divina perché trasmessa e poi restituita a Dio per umanizzarla. Il dissidio è ormai insanabile. O, meglio, il circolo della comprensione è vizioso. Il Cristo stesso, che è presentato nella sua debolezza, il Cristo di *Fil. 2*, che si spoglia per condividere, assume sempre più, progressivamente, l'identità del *Pantocrator*: questo diventa il simbolo prevalente della regalità del cristo. È un cambiamento teologico che avviene, sull'immagine stessa di Dio. Di conseguenza, si attenua l'iniziativa benevola di Dio nella salvezza dell'uomo e si sposta progressivamente sulla capacità dell'uomo stesso. Questo spostamento del punto di partenza e del primato della grazia, lo si può leggere simbolicamente nella figura di Pelagio, nel pelagianesimo, che dice press'apoco così: salvarsi, per misericordia di Dio, certo, ma se non ci diamo da fare noi anzitutto, almeno all'inizio, per meritarci uno sguardo misericordioso, non si riesce. Ecco, allora , come il significato dell'ascesi monastica - qui si va sul campo antropologico - Antonio che si spoglia di tutto e fa vita dura nel deserto, che inizialmente è l'espressione della ricerca e dell'amore di Dio che si fa uomo fra gli uomini ed ha cura della loro storia condivisa diventa svalutazione della storia a partire dal corpo, svalutazione della responsabilità sulla storia, fuga dal mondo, strumento per sbloccare il nottolino della porta del paradiso. È chiaro, come avvengono dei rovesciamenti. Di questi rovesciamenti noi monaci siamo stati culturalmente tributari, tanto che si è potuto arrivare a dare di noi stessi un'interpretazione di eroi che vogliono acquistare, o conquistare la salvezza che, secondo una lettura dall'esterno della vita monastica, appare come la via che nega il cuore dell'evangelo. E non a torto. Lutero, quando affronta, come un ariete, il problema della salvezza e della giustificazione, identificherà proprio nella vita monastica il simbolo principale da abbattere perché è proprio lì che si annida il demone della presunzione e dell'autogiustificazione.

Ora, storicamente aveva ragione lui. Se si ritorna all'origine, alla radice, e al quadro complessivo, ci si accorge invece che non era quello il proposito della vita monastica. Lo so, oggi si va costruendo questo nuovo dialogo anche tra luterani e cattolici, che in maniera molto positiva proprio pochi giorni fa ha portato a un documento comune, che ha ridotto la distanza degli uni agli altri e ha aperto la strada, noi speriamo, verso una riconciliazione molto più profonda. Però siamo ancora sotto le macerie di tutti questi dati. E anche il monachesimo, ma ne possiamo parlare nella discussione, nell'organizzare la sua vita, che aveva quell'equilibrio non soltanto antropologico dell'*ora et labora*, come espressione del primato di Dio, ma che, come

collaboratore di Dio, è nel tempo, fa parte del tempo, della storia, e delle cose, progressivamente è stato vissuto come un distacco dalle cose, che mi dà diritto di essere sostenuto da qualcun altro. Ecco, vedete il processo storico dove ci ha portato. Allora, per uscire da quest'impasse ancora una volta dobbiamo fare un cammino a ritroso, paradossalmente, per ricostruire un futuro pulito. Questa è la sfida delle ambiguità della storia, fuori dalla quale non siamo nemmeno noi monaci. E quindi anche la vita monastica, con tutte le potenzialità che noi scopriamo vivendola dal di dentro, proprio sulla linea di questa gratuità del dono, dell'accoglienza vicendevole, ha potenzialità che devono essere completamente rielaborate per essere espresse nuovamente in un linguaggio che aiuti l'uomo a poter recuperare il suo rapporto con il tempo, con la storia, con le cose. Con una parola che sia di qualità, che dia il senso al tempo, alle cose, e che riporti la tecnica, la quantità, alla sua funzione non di dominio, ma di sostegno, di strumento. E qui, di nuovo, si apre tutto il filone di una nuova antropologia su cui possiamo incontrarci nel nostro dialogo.

Iustus et peccator.

FILIPPO GENTILONI

Faccio una rapida premessa. Presento alcune riflessioni sulla difficoltà della gratuità, del dono, ma ponendomi a un livello, per dir così, ambiguo, perché cerca di essere un incrocio fra religione, anzi religioni, politica, etica e antropologia. Ecco, mi porrò a questo livello del discorso, mi muoverò su questo confine. D'altronde mi sembra che sia una delle caratteristiche dei nostri incontri di Montegiove, porsi sempre all'altezza di questi incroci, insistere là dove i diversi cammini si incontrano, dove le vie del sapere e della fede si incrociano. E questo più che mai su questo tema della gratuità, dove non soltanto l'economico si apre al politico, ma in cui subito entra in scena il fatto religioso. Perché per i cristiani gratuità vuol dire grazia e grazia vuol dire gratuità. Vedete come differenti dimensioni di senso incrociano il loro cammino. Questa è la premessa per capire come imposterò il mio discorso.

Il punto di partenza è abbastanza scontato, anche nel titolo che abbiamo voluto dare a questo incontro: la gratuità è difficile. La gratuità è in crisi. Soffocata, schiacciata, emarginata. Ma da che cosa? Dal suo contrario, che oggi ci appare dominante, assolutamente dominante. Possiamo individuare questo dato vincente? Forse sì, ma le parole sono tutte un po' insufficienti ed andrebbero precisate e moltiplicate. Possiamo adoperare il "mercato" come termine abbastanza chiaro, scontato. Non è esattamente il contrario della gratuità, il mercato, perché forse il contrario della gratuità potrebbe essere il prezzo, o se volete il costo. Credo che per noi, per le nostre riflessioni, sia abbastanza comodo prendere come antagonista il mercato. E allora partiamo dalla constatazione che la gratuità è perdente nella nostra società e nella nostra cultura. Porrei l'accento sulla cultura: è perdente una cultura della gratuità, mentre è assolutamente vincente una cultura del mercato, con tutto quello che questo significa. La cultura della gratuità è perdente nella società e lo vorrei sottolineare, nelle Chiese. Parliamo di Chiese al plurale, ma naturalmente teniamo presente soprattutto la Chiesa cattolica, che è largamente maggioritaria e che ci è più vicina. Eppure le Chiese cristiane dovrebbero essere le custodi di questa specie di tesoro prezioso che è la gratuità, di cui il termine teologico corrispondente è la grazia. Mentre invece assistiamo come anche - e qui il discorso si fa un po' amaro, critico - nella Chiesa cattolica la gratuità si trovi, per così dire, perduta, o emarginata,

oppure, in un certo senso, presa in giro, quasi che quello che è gratuito non contasse. È terribile questo. Il gratuito non ha diritto di cittadinanza. Pensate soltanto che si è arrivati a pagare le messe. È vero che poi il parroco ti spiega che non paghi la messa, che la funzione ha un valore infinito, però di fatto vai in chiesa per far dire una messa e paghi. Oggi un po' meno. Per non parlare di tutto quello che sono diventati i battesimi o i matrimoni, le cresime e così via. Anche lì ci sono delle distinzioni piuttosto sottili, spesso piuttosto formali, verbali, per cui non è che paghi il matrimonio, ma paghi tutto il contorno, il contesto. Ora, io vorrei sottolineare questo: non è una particolare avarizia o tirchieria di parroci, vescovi, ordini religiosi, suore, perché dappertutto ormai si paga e fortemente. Ma è una cosa più profonda e che deve preoccupare un po' tutti, credenti e non, cioè il fatto che le Chiese hanno mutato la loro funzione nella società. E questo avviene ormai da secoli. Le Chiese si sono spostate dall'essere annunziatrici di una verità ad avere una funzione sociale nel mondo. Esse assolvono a compiti di supplenza molto importanti nelle società - adoperiamo in questo caso il plurale perché è meglio. Insegnano l'italiano, la matematica, le buone maniere. Insegnano questa cosa un po' misteriosa, ma a cui tutti vanno appresso, che sono i valori, e quindi, perbacco, se devono essere pagate. Aprono ospedali, curano i malati, provvedono ai vecchi, ai bambini. Non è, quindi, che sono diventate all'improvviso egoiste ed avare. È che, proprio, l'istituzione Chiesa è diventata una struttura portante delle nostre società. La conseguenza è che, così facendo, essa si è dimenticata della gratuità. Proprio per la natura delle cose che fa che la chiesa si è allontanata dalla gratuità.

Credo sia molto preoccupante per i credenti, ma anche per i non credenti, questo spostamento, perché è chiaro che i non credenti vedono mutare i termini della laicità e del pluralismo nelle società. Ecco, questo come introduzione al discorso che vorrei fare, che riguarda le maniere, le forme, con le quali il "mercato" è entrato a vele spiegate nelle Chiese e in tutte le nostre società. Il nemico. Una volta in termini mitici, biblici si sarebbe potuto dire il *dìabolus*, il demonio, ma non entriamo in queste mitizzazioni. Certo che, anche se vogliamo evitare le mitizzazioni, il mercato ci si presenta con delle caratteristiche che sono assolutamente quelle che i testi sacri attribuiscono a Dio. Sarebbe abbastanza divertente, cioè triste, fare dei paragoni: l'onnipotenza assoluta, il monoteismo. Non c'è niente di più monoteista di questo Dio mercato. Solo, assoluto, congloba tutto. Anche stamattina sentivo, per quel poco che purtroppo ho potuto sentire, che alcuni

hanno tirato fuori il discorso del volontariato. Il volontariato è un caso tipico: il mercato ci sta prendendo il volontariato. Non perché i volontari non ci siano più, ci sono e sono degnissimi di rispetto e sono ammirevoli quanto mai, ma il mercato dice: se volete fare volontariato avrete bisogno di soldi. Altrimenti vi riducete soltanto ad accompagnare qualche volta una vecchietta che vuole essere tenuta per mano quando attraversa la strada. Ma appena il volontariato vuole fare qualche cosa di più, e sappiamo che deve fare qualche cosa di più nella società, ha bisogno di soldi. Ecco, il mercato onnipotente arriva dappertutto. È riconosciuto da tutti, anche i più strenui avversari, gli si inchinano davanti. Chiamatelo faraone, chiamatelo Dio, ecco, a me piace chiamarlo Dio, anche perché così uno si rende conto di quanto sia ambiguo questo termine Dio di cui ci riempiamo un po' troppo la bocca. Il mercato è onnipotente, sa tutto, è onnisciente, prevede tutto. Come una volta si diceva di Dio nei catechismi, prevede il futuro. È anche maschilista, ma su questo si potrebbe poi fare un discorso a parte.

Adesso io cerco di analizzare come mai è successo questo, cioè come mai oggi ci sono degli strumenti culturali di cui il mercato si serve abbondantemente - questo *diabolus* - e invece la gratuità viene messa da parte, viene emarginata. Ci sono alcuni elementi importanti della nostra società e, ripeto, della nostra cultura. Sono diventati centrali, dominanti, molto più che qualche tempo fa. Adesso non voglio dire che siano del tutto nuovi, né posso osare dire quando sono cominciati. Ne indicherei uno che mi sembra importante più che mai: il concetto di assicurazione o, se volete, di garanzia. Questo concetto è diventato enormemente dominante. Il bambino, appena comincia a ragionare, conosce già questo concetto: l'assicurazione. Zitto, zitto questo tarlo ha distrutto l'evangelo, come Ermanno Genre ha già detto, da quello che ho capito, questa mattina. Il Vangelo, che era il contrario della garanzia, è diventato anch'esso una forma di garanzia: voi comportatevi in un certo modo e avete garantita addirittura questa polizza incredibilmente importante che è la vita eterna! Perché la vita eterna conta più di tutto. Quindi altro che la polizza per la macchina che si sfascia, per l'appartamento che si incendia, per il ladro che viene, per la salute, o sebbene quest'ultima gli si avvicina un po', per la vecchiaia! Qui addirittura la promessa è la vita eterna, bella e garantita, se io non faccio peccati mortali. Ecco come si distrugge il *Vangelo.* E notate, che quando ero piccolo io, adesso credo non più, ma non ci giuro, c'era addirittura la polizza dei nove primi venerdì del mese: bastava fare la comunione per i primi nove venerdì del mese -

ma dovevano essere di fila, di seguito; se ne saltavate uno bisognava ricominciare, come certe polizze di assicurazione che hanno scritto in piccolo, in fondo, certe cose che ti fregano al momento in cui richiedi il pagamento; così quando tu andavi dal Padre Etreno, se non avevi fatto i nove primi venerdì tutti in fila, ti fregavano sulla porta perché non ti facevano entrare. Terribile questa mentalità. Ma l'abbiamo praticamente accettata. Adesso ci ridiamo sopra, perché io la ridicolizzo, ma, ecco, la vita eterna è garantita, proprio tutto il contrario della grazia, del dono, di questa misericordia che Dio ti fa. Perché tu - ed io qui ritorno a certe cose protestanti che mi piacciono moltissimo - non sei mai all'altezza, sei sempre "*simui iustus et peccator*" - bellissima questa espressione di Lutero che ci dimentichiamo, purtroppo.

Siamo sempre un gran miscuglio. Siamo sempre un gran pasticcio di buona volontà e cattiva volontà, di sincerità e falsità. Quanta falsità in ciascuno di noi, e insieme quanta sincerità. Quanto bene e quanto male: *iustus et peccator.* E quindi mai abbiamo a posto la nostra polizza di assicurazioni. Ora lascio da parte la questione, molto complicata e controversa, della predestinazione, perché rischia di complicare ancora di più il discorso. A me non piace tanto il protestantesimo per la dottrina della predestinazione, ma mi piace invece per l'aspetto che mi dice: guarda che non hai mai diritto, sei sempre peccatore. quindi la salvezza, questa "salvezza", comunque la intendi - ed abbiamo cercato di capirlo, qui a Monte Giove, l'anno scorso, nell'incontro su *Salvezza e salvezze* - comunque sia, è sempre donata, non ne hai mai diritto. Perché sei sempre una persona un po' giusta, e lo dice il fatto stesso che aneli, desideri, vuoi migliorare, ma anche un po' peccatore.

Iustus et peccator. E noi abbiamo inserito nel nostro discorso la assicurazione, la polizza, che in termini della teologia cattolica è diventata il merito: io mi merito la vita eterna, arrivo lì sulla porta, c'è San Pietro e io ho la polizza a posto, firmata, controfirmata, entro e lui guarda soltanto se le firme sono a posto. Così abbiamo distrutto il vero Vangelo di Gesù. Tutti noi capiamo perché ciò è contrario alla tradizione biblica nella sua interezza. Basti pensare all'episodio centralissimo, che padre Emanuele ricordava questa mattina. L'episodio della manna. La manna è per un giorno, la manna non garantisce. La manna non è una garanzia, non c'è il frigorifero in cui metti le cose dentro per una settimana, un mese o più. Giorno per giorno, momento per momento, è la manna. C'è, come dire, una riabilitazione del presente, dell'attimo. Mi pare che sia di sant'Agostino, se non mi sbaglio, una frase che spesso si ripete: "*Timeo Iesum transeuntem*", "Temo il Gesù che passa". Gesù non si ferma

accanto a me - è chiaro che sono metafore. Gesù passa, è il passaggio, il momento presente. E così quel famoso episodio bellissimo della Bibbia in cui c'è, se non mi sbaglio, il profeta Elia che aspetta il passaggio del Signore sulla montagna e lo aspetta prima nel tuono, poi c'è il tuono, ma niente, poi un gran vento, e niente, poi, a un certo punto, passa una brezza leggerissima, un soffio appena : lì c'è Jahvè.

Questa è l'impostazione dell'evangelo, ebraico e cristiano. E invece l'assicurazione, la garanzia ci ha abituati a distruggere la gratuità. Una seconda causa di distruzione del dono, oltre alla garanzia, è l'interesse. Che è centrale, quanto mai, non soltanto nella gestione dei nostri soldi ma nella nostra cultura. Perché il calcolo, l'interesse sono diventati fatti culturali. Cioè, li abbiamo proprio inseriti nella nostra condotta, ne abbiamo fatto il pane della nostra educazione. Pensate ai bambini, che fin da quando sono piccolissimi e iniziano a capire qualche cosa, imparano proprio l'assicurazione, la garanzia, l'essere assicurati, l'interesse. Questo ha spostato molto i termini della faccenda, perché in fondo la gratuità non si contrappone allo stipendio, e tanto meno al lavoro. Leggo soltanto, non voglio fare lo specialista, quattro righe, notissime, del discorso in cui Gesù manda i suoi discepoli a evangelizzare, diremo noi oggi. Prima dà loro alcuni suggerimenti su cui dovremmo discutere oggi, perché appaiono anche un po' strani: "Non andate fra gente straniera, non entrare nelle città della Samaria". Sentite questa: "Come avete ricevuto gratuitamente, così date gratuitamente". Sappiamo che questa è una frase famosa, la ripetiamo in questi giorni molto spesso. Avete ricevuto gratuitamente, date gratuitamente. Il discorso continua: "Non procuratevi monete d'oro o d'argento o di rame da portare con voi" è un po' come il discorso della manna, niente bisacce per il giorno dopo, se non forse, per il sabato, "non prendete borse per il viaggio, né abiti da cambiare, né sandali, né bastone", niente che possa significare un minimo di provvista.

Però c'è una precisazione che ci interessa: "Perché l'operaio ha diritto di ricevere quello che gli è necessario", si rivendica un diritto dell'operaio. Quello che si vuole dire non è che non dobbiamo portarci questa roba addosso perché dobbiamo vivere da poveracci, barboni o vagabondi; ma che dobbiamo ricevere quello che c'è dovuto, perché lavoriamo. Ecco, il discorso sullo stipendio per il lavoro mi sembra, non so se sbaglio, che non è contrario alla gratuità del Vangelo, anzi, è ammesso, riconosciuto, legittimato e onorato. Ma un altro è il discorso per l'interesse. Si dice: ma allora non lo conoscevano. Forse non lo conoscevano. Tuttavia, l'interesse significa che io sto fermo, seduto comodamente in poltrona, guardo la televisione e nel

frattempo i miei soldi aumentano. Adesso io non voglio entrare nel discorso economico e politico. I bot ce li abbiamo un po' tutti, quindi non ci possiamo dare la zappa sui piedi con i nostri risparmi investiti, però possiamo riconoscere che qui c'è un discorso un po' nuovo, che anche questo è diventato un fatto culturale, un fatto accettato comunemente da tutti, accettato addirittura dal bambino che già a scuola impara quanto è bello guadagnare non tanto per lavoro, quanto per interesse. È terribile tutto questo. Sappiamo come si colleghi al discorso che ogni tanto facciamo, ma che non è di moda, di certi altissimi stipendi, che oggi si possono conoscere. Mi riferisco ai calciatori, la gente di spettacolo, le passerelle di moda, i grandi dirigenti industriali. La critica di sinistra, ma anche cattolica, cristiana, è molto reticente su questo fatto. Pensate a tutti questi soldi quanto fruttano di interesse. Ecco un secondo concetto che mi sembra importante ricordare, perché costituisce uno dei fattori della vittoria del mercato e della sconfitta del gratuito, l'interesse.

Ne cito un altro, molto affine, che pure secondo me tocca molto da vicino l'economico, l'etico, il politico e il religioso: la pubblicità. È diventata ancella del mercato, padrona del mondo. Senza pubblicità non fai niente: puoi fare le cose più belle del mondo, ma non si conoscono. Viviamo il tempo della necessità assoluta della pubblicità per qualunque cosa si faccia. Il che crea problemi enormi per gli aspetti religiosi del discorso. Pensiamo soltanto al fatto che il cristiano è chiamato a evangelizzare. Ma come evangelizzare? Con degli altoparlanti? Non saprei, a meno che evangelizzare non significhi soltanto, come molte Chiese non cattoliche sostengono, parlare al vicino di casa. Ma se io voglio andare al di là del vicino di casa, come tutta la tradizione cattolica vuole fare - altro che vicino di casa, il papa vuole arrivare a evangelizzare milioni di persone nelle piazze - allora la pubblicità, i mass media sono assolutamente necessari. Quindi se tu vuoi parlare di Gesù Cristo, devi parlarne con gli altoparlanti, diciamo così, fra un dentifricio e un'automobile. Altrimenti non ne parli, o ne parli solo al vicino di casa. Lo sa bene chi si occupa di libri, ad esempio, o di giornali. Lo sappiamo bene al *Manifesto* che problema è la pubblicità. La pubblicità significa stare adoranti, inginocchiati, di fronte al dio mercato. Ma non è soltanto questo: la pubblicità falsa il valore delle parole. Produce un'altra lingua. Questo è molto importante, mi pare, e dobbiamo rifletterci sopra se siamo preoccupati della trasmissione di un certo messaggio, che sia un messaggio politico o un messaggio religioso. Sono proprio le parole che cambiano di significato con la pubblicità: "questo è bello" o "questo ti serve" come cambia di significato questa espressione nelle mani di un pubblicitario!

Questo è grave proprio perché ne va di questa cosa sottile, fine, libera, ma sottilissima, che è la gratuità. Ormai tutti gli studi sulla comunicazione ci hanno spiegato che il mezzo non soltanto condiziona il messaggio, ma lo falsa. Anzi, addirittura, che il mezzo diventa il messaggio. L'esempio che mi fa sempre più impressione, è, ogni anno, quella grande trasmissione in eurovisione della *Via crucis,* la sera del Venerdì Santo, dal piazzale antistante il Colosseo. Il papa porta la croce di Gesù Cristo in mondovisione. Ecco, è la Passione di Gesù o è qualche altra cosa? Difficile dire che cosa, ma temo che sia un'altra cosa: è l'esaltazione di un potere o è l'esaltazione del mezzo stesso, che è arrivato a tanto. Insomma, ci va di mezzo certamente la gratuità del messaggio. La pubblicità costa, e costa terribilmente.

Un altro aspetto che mi sembra preoccupante fra quelli che mettono a rischio la gratuità è quello che potremmo chiamare della concorrenza, o delle graduatorie: tutto è una graduatoria. Anche qui fin dai piccoli ne apprendiamo l'importanza, la competizione diventa un fatto di cultura, già a scuola. E la graduatoria è misurata da indici, è quantificata numericamente. Vi ricordate quanto sembrava innovativa l'idea che nella scuola non si mettessero più i voti, almeno nella scuola elementare e media, ma si facessero i giudizi. Che è successo? Che l'intenzione probabilmente era buona: non quantificare il sette, il sei, l'otto, non scrivere sulla fronte di un bambino questi numeri era altamente educativo. Ma poi che è successo? Che subito gli insegnanti, per forza di cose, dato che quella che è la cultura dominante, hanno appiccicato i voti al giudizio: questo giudizio fatto così e così vuol dire sette, lo scrivo anche fra parentesi per sicurezza; leggete quest'altro giudizio, "ottimo, disciplinato, attento, lavora personalmente, otto". Tutto è stato così quantificato e rispetto a questa misurazione e calcolo, che nella nostra cultura ha radici lontane, perché, proviene addirittura dal Seicento, si possono invocare le idee chiare e distinte di Cartesio, come un secolo fa, il positivismo, lo scientismo, ed nel nostro tempo l'informatica, il computer. Ma qui si apre un altro grosso problema. La cultura del computer, a cui i nostri bambini sono avvezzi fin da piccoli, li riconduce ad una quantificazione di tipo positivista, che è proprio il contrario, della gratuità.

Questo è un altro problema su cui credo che sarebbe opportuno che riflettessimo. Non è che possiamo cambiarla questa cultura, ma possiamo forse lavorarci, pensarci, rifletterci, introdurre dei cunei, perché altrimenti saremmo anche noi tutti succubi di questa quantificazione numerica. Mi faceva impressione come anche il voto, questo dominio del voto, dominava in questi giorni anche nei giudizi dei

giornalisti sportivi sul mondiale, perché a ogni giocatore viene regolarmente dato il voto, che sostituisce un giudizio.

Ma torniamo a noi. Se volete allarghiamoci un po'. Senza la fantasia, senza la poesia, dove va a finire la gratuità? Pensate soltanto cosa succede quando tu ricevi sei e al sei corrisponde un certo prezzo nel mercato, al sette un altro, e così via. Vorrei dire due parole su un altro aspetto, che mi sembra si opponga alla gratuità, ma lo dico con una certa incertezza, perché è un aspetto difficile da analizzare - forse possiamo approfondirlo col vostro contributo durante la discussione. Nel Secondo Testamento ci sono dei brani molto forti nei quali si parla della grazia, *chàris*, e se ne parla in termini molto belli soprattutto in san Paolo, sia nella *Lettera ai Galati* sia nella *Lettera ai Romani*. In questi brani, soprattutto penso al famosissimo *capitolo 8* della *Lettera ai Romani*, la grazia viene contrapposta ad alcuni nemici, a degli avversari (ma non è il mercato - ce lo aspetteremmo forse, tuttavia non era ancora così nel I secolo). Viene contrapposta fondamentalmente a tre nemici, uno dei quali ci fa riflettere, ed è la legge. Che venga contrapposta al peccato ce lo aspettavamo. Che venga contrapposta alla morte è naturale, perché la grazia è vita, libertà. Ma che sia contrapposta alla legge, può farci un po' di meraviglia.

Che senso può avere per noi il fatto che la grazia, ma, se vogliamo, possiamo tradurre diversamente, la gratuità si contrappone alla legge? Forse, ma ho paura che addolciamo il discorso, potremmo dire invece di legge, legalismo. E allora forse la questione diventa più facile. Perché la grazia diviene il contrario di un certo pervadente e invadente legalismo, che appiattisce, frena, blocca in nome, appunto, di una certa legalità. Questo però ci porta sempre più a dire che grazia, gratuito, in quanto è il contrario di legalità, perché è anche invenzione, inventiva, cioè, con una parola che dice tutto e niente, libertà. È molto tipico di san Paolo: la libertà, la grazia e il gratuito, è questo sporgere la testa fuori, anche fuori dalle regole, se volete. Non crediate che sia un discorso pericoloso, perché non è che stiamo esaltando la illegalità. Magari ci fosse un po' più di legalità anche da noi. Ma stiamo soltanto esprimendo una certa realtà che rischia di perdersi nel legalismo. Molti autori fanno un esempio classico che possiamo ripetere qui per capirci: l'esempio della fedeltà coniugale, il classico esempio di marito e moglie, marito e moglie, oppure due uomini, due donne, quello che volete. Le posizioni sono tre: non soltanto fedeltà e infedeltà, che sono due, ma anche: l'infedeltà, la fedeltà per legge, la fedeltà per amore. Questa ultima è la gratuità. Cioè io sono fedele a chiunque egli sia, magari pure al partito, non perché una legge me lo imponga.

Non la conosco nemmeno la legge, non ne so nulla della legge, e se ne sapessi qualcosa e fossi fedele per legge sarei nel peccato. È interessante questa posizione ma rischiosa. Non la evochiamo molto, non la si predica nemmeno più, ma credo che sia decisiva per capire il dono, la gratuità, e quindi anche per capire perché la grazia è stata emarginata. I testi sono moltissimi, mi pare che padre Emanuele, stamattina, abbia già citato quel bellissimo episodio della donna di Samaria che getta il profumo ai piedi di Gesù. Nessuna legge, anzi può darsi pure che la legge lo vietasse, chi lo sa, ma il gesto è senza perché, senza una logica, che non sia quella imperscrutabile del cuore. Un dono d'amore. Bellissimo. E ce ne sono altri di esempi. Uno che mi piace citare e su cui credo dovremmo riflettere sempre è quella bella parabola in cui Gesù racconta di un datore di lavoro che aveva chiamato gli operai ad ore diverse, e aveva stabilito lo stipendio la mattina con quelli chiamati alla prima ora, alle nove. Però il buffo è questo: che a quelli chiamati all'ultima ora, quelli delle ore undici, il padrone dà lo stesso della cifra che aveva promesso a quelli delle ore nove. Come vedete, la legge non è soltanto violata, ma addirittura sovvertita, stranamente intesa. E a quelli che poi vanno lì, quelli delle ore nove, quelli più sindacalizzati, diciamo, che vanno lì, giustamente - lo avremmo fatto anche noi - a dirgli: "ma come, perché hai dato lo stesso a quelli delle ore undici?". Gesù risponde: ti ho dato il dovuto - ecco il dovuto di cui parlavamo anche prima nella missione degli apostoli - il dovuto te l'ho dato, se a questi voglio dare di più, "*quid ad te?*". Bellissima la versione latina – "che ti frega? affari miei".

Allora, che cosa fare se vogliamo incrinare questa onnipotenza del mercato e trovare degli spazi altri, dei cunei dentro questo spessore massiccio del mercato? Io direi tre cose. Tre cose molto incomplete, della cui insufficienza mi rendo conto, ma non so dire di più.

La prima cosa. Praticamente l'ho già detto, ma è necessario prendere coscienza di questa situazione ed operare per una cultura del gratuito. Il che si può fare anche nei piccoli episodi di casa, a scuola, in famiglia, sul lavoro. Mi viene in mente un piccolo episodio di questa cultura del non gratuito che distrugge l'atto stesso del dono: quando qualcuno riceve un regalo, per esempio per il compleanno, succede che la prima preoccupazione che gli viene in mente è ricambiare. Battere questa cultura dello scambio, in cui anche il dono obbliga ed introdurre spazi, fessure di cultura del gratuito, del dono di grazia, soprattutto per chi ha qualche responsabilità educativa sia a scuola che in famiglia.

La seconda cosa. La politica. Penso alla politica almeno a due livelli: primo e più ovvio, fare politica. È inutile lamentarsi lavandosi le mani.

Oggi c'è una grossa crisi. Sappiamo tutti perché. Non entriamo in questo discorso, ma è certo che viviamo una crisi dell'agire politico: poca gente se ne occupa, sempre di meno, le sezioni dei partiti sono vuote e così via. Certo, la storia è lunga, le ragioni sono tante, soprattutto molti giovani sono disaffezionati alla politica. Si va ancora a votare, ma ogni volta di meno. Ecco, il nodo è qui: fare politica. Come fare politica? Fare politica, è la mia seconda osservazione, significa occuparsi della cosa pubblica, del dono che abbiamo in comune, significa riconquistare gli spazi che distinguono la politica dalla economia, rivendicare come possiamo e dove possiamo gli spazi di autonomia del politico, come si suol dire con un termine un po' tecnico ma chiaro. Riconquistare gli spazi dell'autonomia del politico. Non è vero che tutta la politica viene esaurita dai giochi delle borse di Shangai, di New York, e così via, dai lori indici numerici, oppure dai giochi, dalla transazioni del grande capitale. Non è vero che il problema della politica è esclusivamente e soltanto un problema di spostamento dei capitali. C'è un discorso politico da riaprire se si è chiuso, da tenere aperto se è ancora un po' aperto, da riconquistare. Questo mi sembra essenziale per mantenere lo spazio del gratuito.

La terza cosa. Riguarda un po' di più le Chiese, da cui siamo partiti ed a cui vorrei ritornare proprio alla fine. Io credo che le Chiese abbiano una grandissima funzione, ma purtroppo, come dicevo, l'hanno perduta. Non perché questo o quell'altro uomo di Chiesa è diventato avaro, egoista. No, non voglio dire questo. Credo che la chiesa non debba chiudersi su se stessa, ma deve rimanere o diventare uno stimolo a tutta la società. Questa grande funzione è stata smarrita. Guardiamo oggi, cosa fa la Chiesa, non solo la nostra cattolica italiana. Che cosa fa? Cerca di mantenersi degli spazi, ma degli spazi per sé: una propria scuola, delle proprie costruzioni, i soldi per restaurare gli spazi che sono suoi, un bell'ospedale, del Sacro Cuore o di qualche altra cosa, ma sempre spazio suo. E questo, se vogliamo, sarebbe legittimo in un Paese che non ha la libertà religiosa. Se fossimo in un Paese assolutamente musulmano, dove se tu non sei musulmano non campi, capisco bene che la Chiesa cattolica voglia aprire un piccolo asilo per i bambini cattolici. Ma qui da noi, non lo comprendo. Non comprendo una Chiesa che cerca spazi suoi. E nemmeno credo che la storia richieda una Chiesa che concordi con lo Stato, che fa accordi. La società va in una certa direzione, che è più o meno quella che abbiamo detto, la direzione del grande mercato, e la Chiesa si accorda con questo *diabolus* per ammansirlo un po', lo fa diventare un po' meno cattivo. Il papa esprime sempre, infatti, la condanna del capita-

lismo sfrenato. Se, però, diventa po' meno sfrenato, tutto sommato, si può fare. E il papa dice: io contribuisco a renderlo un po' meno sfrenato. Come si diceva ma da un'altra campana: un capitalismo dal volto umano. Ecco, invece credo che, come è stato tante volte nel corso dei secoli e come tanti invocano oggi, una Chiesa che sia stimolo, coscienza critica della società, una Chiesa che contesti il contesto sociale, e che quindi di conseguenza si vede pure rifiutare i soldi, prende botte in testa, ma fa sua la funzione di annuncio. Con un termine tecnico che riprendo dalla Bibbia, tutto questo si chiama, come sapete benissimo, profezia. La profezia non è affatto l'annuncio del futuro, come si pensa, ma è il parlare a nome di, e quindi contestare. I profeti tutti contestavano e finivano male, non ottenevano mai, se non per qualche momento particolare, qualche altoparlante. Diciamo così che ottenevano botte in testa, il martino, l'uccisione, il bando. Però la profezia, la voce della profezia, andava avanti. E quando un profeta era bene accolto dalla società del tempo, o dai re del tempo, era uno pseudo-profeta. Quando era ricevuto, diciamo così, al Quirinale, era segno che era uno pseudo-profeta. Terribile questo. Facile a dirsi, io per adesso lo dico così, ma il discorso è decisivo. Credo che dovremmo recuperare nella nostra cultura una Chiesa profetica, che sarebbe allora una Chiesa che annuncia il gratuito e contesta il mercato, a prescindere anche dai gran risultati che otterrebbe. L'importante è la parola, l'importante è questo annuncio. I risultati saranno quel che saranno, ma almeno non saremo tacciati di essere pseudo-profeti.

Il dono e la parte maledetta.

FABRIZIO FRASNEDI

Prenderò le mosse da una chiave completamente laica e riprendendo un concetto della riflessione antropologica da cui nasce la tematica che stiamo trattando: un concetto che ha un nome francese e che noi abbiamo variamente tradotto in questi giorni. Il concetto di *dépanse*, che rendo con spesa, spreco, dispendio, eccedenza, tutte traduzioni parziali di un tema che nasce con una parola francese. A un certo punto del discorso tenterò una riflessione sul terreno religioso, un passaggio ad un'altra lingua, di cui discuteremo dopo.

Prenderò le mosse da lontano, cioè dal tema dell'ambiguità. Un tema molto trattato in questi giorni. Una domanda mi ha sollecitato in questo senso: "Ma noi ce la facciamo? È commisurata a noi la dimensione della gratuità?". Domanda che mi ha toccato nel profondo, perché contiene secondo me una verità, e cioè, la nostra non adeguatezza alla nozione di gratuità se considerata in tutta la sua estensione. Dicevo, il tema dell'ambiguità. Ho sempre creduto che la caratteristica della situazione umana sia proprio l'ambiguità. E per accennare a questo tema partirò da un verso greco dell'*Antigone* di Sofocle, che mi è carissimo fino dalla giovinezza e che spesso torna nella mia bocca. È un verso del coro, un attacco del coro che commenta in modo assolutamente enigmatico quello che sta succedendo, che inizia con le famose parole che in traduzione suonano così: "molte sono le cose terribili ma di tutte la più terribile è l'uomo". La radice greca del testo riporta l'agire dell'uomo alla nozione di timore, terrore. Il contesto lo spiega. Uno si chiede: perché proprio "terribile"? Il contesto spiega che questo terrore che la condizione dell'uomo incute nasce da quella che noi chiameremmo la sua ambiguità. Il coro subito canta: L'uomo è capace delle conquiste più grandi, viaggia, scopre, studia, costruisce, edifica, crea pensiero, ma poi, basta un nulla e la mente dell'uomo s'acceca e nascono i più terribili disastri. Io fin dalla giovinezza suggerivo di tradurre, con un'operazione che i traduttori conoscono bene, che sostituisce la causa all'effetto, nel seguente modo: "Molte sono le cose ambigue, ma di tutte la più ambigua è l'uomo". Come dire, l'ambiguità fra questo aspetto di grandezza e l'altrettanto connaturata propensione a provocar sciagure, a provocare disastri. Ma potrei dire estendendo il discorso e portandolo su un altro piano, ambiguità, per esempio, tra il fatto che indiscutibilmente siamo animali (sì, questo è proprio assolutamente indiscutibile, e poi siccome noi non vogliamo

ritenerci animali ci aggiungiamo degli aggettivi: animali diversi, animali superiori, animali con l'anima, animali malati, animali simbolici ma pur sempre animali) e il fatto che indubbiamente corrispondiamo a quella dimensione che una volta si chiamava "spirito": facciamo cose che con la natura animale hanno ben poco a che fare: le grandi imprese del pensiero, le grandi imprese dell'arte. Per dirne una: che Mozart fosse un animale non viene in mente immediatamente. Da qui poi nasce lo statuto problematico della corporeità e della sessualità: proprio da questa ambiguità tra la nostra natura animale e la nostra capacità di pensiero, o di sviluppo del pensiero, dell'astrazione, insomma di fare come se questo corpaccio non lo avessimo, o di desiderare in qualche modo di non averlo, come un impaccio, come un enorme pietra al collo. Così come un altro aspetto di questa ambiguità potrebbe essere, per esempio, il nostro continuo oscillare tra il bisogno d'ordine e il bisogno di disordine. Senza ordine, il caos. E di eccessivo disordine si muore ma anche di eccessivo ordine si può morire. Siamo continuamente in balia di polarità che non si esauriscono, nessuna di queste polarità si esaurisce, e non è esattamente facile navigarci in mezzo: essere animale ed essere quello che una volta si chiamava spirito; avere bisogno di ordine, ma soffocare se l'ordine è eccessivo; avere bisogno di disordine, ma morire dentro se il disordine è grande; avere un corpaccione con le sue belle esigenze e navigare nei terreni dell'astrazione e del pensiero. Siamo continuamente in oscillazione, la nostra vita si svolge in un'economia difficile tra queste polarità, dentro a questa situazione originaria di ambiguità. Nell'intervento di Donatella dell'altro giorno c'era un cenno ad un altro aspetto, ad un'altra polarità, proprio la polarità fra la gratuità e l'interesse, che ha le stesse caratteristiche di quelle che abbiamo esaminato finora, cioè che noi, in quanto appartenenti al regno dell'essere (poi spiegherò in che termini prendo questa parola: dell'essere di ciò che ci circonda) - essendo la macchina dell'essere una terribile macchina economica - siamo animali economici, destinati a vivere dentro la sfera dell'interesse. E però, senza che nessuno ne abbia mai fornito una spiegazione soddisfacente, così come si muore di ordine, di interesse si asfissia. Viviamo con un bisogno inspiegabile di scappare fuori da questa macchina dell'interesse e di buttarci in tutte le differenti avventure del disinteresse, in una specie di economia negativa, che è, appunto l'economia dello spreco, della spesa, di ciò che i francesi hanno ben chiamato *dépanse*, senza la quale non si vive, così come non si vive senza disordine. Se fossimo pitagorici potremmo elencare queste polarità. I pitagorici avevano fatto tutto un calcolo preciso dove c'era

il pari e il dispari, la destra e la sinistra. Per i pitagorici, dove c'era il pari, la destra, era la colonna delle positività, dove c'era il dispari era la colonna delle negatività. Naturalmente c'era anche maschio e femmina dentro a questa storia. Come potete immaginare la femmina stava dalla parte della sinistra. Dicevo, potremmo fare una specie di tabella pitagorica tra queste polarità: da una parte la spiritualità, l'ordine, il disinteresse, e dall'altra parte l'animalità, il disordine, l'interesse e così via.

A questo punto forse non è male ripescare per un momento da dove è nata la riflessione sul disinteresse nel nostro secolo, o sulla spesa, sull'eccesso, sullo spreco. Una parola quest'ultima, che a qualcuno ieri era piaciuta poco, ma spero di averne delimitato il senso: non parlo di buttar via le arance per alzare il prezzo sul mercato, non parlo di questo tipo di spreco, parlo degli investimenti gratuiti di energia, che noi facciamo, inspiegabili da un punto di vista economico. Rossana ha accennato spesso ad un saggio di Marcel Mauss, che si chiamava *Essai sur le don*, in italiano *Saggio sul dono*. È del 1924 e di fatto inaugura la riflessione sistematica sulla funzione del dono nelle culture umane. Certo, il dono di cui si occupa Mauss è un dono interessato. Perché è un dono legato al potere, perché è un dono dal quale ci si aspetta in qualche modo un contraccambio. Però Mauss sottolinea la non meccanicità di questo tipo di economia. Mentre la legge dell'interesse economico, in senso stretto, è una legge ferrea questo tipo di scambio ha maglie molto più larghe, nel senso che non è mai garantito in anticipo cosa si avrà come risposta. La ragione per cui il saggio di Mauss andrebbe riletto è che lui scriveva nel 1924, dopo la prima grande stretta della rivoluzione industriale, e scriveva invocando quello che poi è stato il *Welfare State*, cioè invocando un certo allentamento delle maglie rigide dell'economia. Egli richiama queste esperienze originali antropologiche come un modello per costruire un'economia più umana, meno rigida, meno asfissiante, meno opprimente. Questo è l'interesse di quelle pagine. Perché noi abbiamo vissuto l'epoca in cui il capitalismo ha in qualche modo allentato le sue maglie e ora stiamo vivendo la contrazione opposta: le maglie si stringono ancora una volta, e i benefici che eravamo riusciti a costruire, gli allargamenti delle maglie della grande macchina economica provocati dall'azione politica, stanno soccombendo di giorno in giorno. L'economia richiude ogni spazio di agibilità sociale, i diritti sono sempre più conculcati, la loro difesa è sempre più stretta, stritolata dalla logica del mercato. Questa è la ragione per cui oggi ritengo che sarebbe interessante rileggere il saggio di Mauss sul dono.

Dieci anni dopo, un altro dei grandi pensatori eclettici e asistematici del Novecento, ma di quelli che hanno segnato più profondamente la nostra epoca (spesso i pensatori che contano di più non sono filosofi sistematici, non sono quelli che praticano una scienza precisa, sono persone che intuiscono per vie misteriose qualche cosa, ci riflettono tutta la vita, lasciano un solco profondo anche se il loro pensiero non ha mai avuto i caratteri della sistematicità, della definizione precisa), parlo di Georges Bataille, che dieci anni dopo il saggio di Mauss, scrive il suo saggio *Sur la notion de dépanse* la cui traduzione italiana *Sulla nozione di spesa* lascia insoddisfatti. Ed è questa nozione di *dépanse* di Bataille che percorrerà tutto il nostro Novecento. *La part maudit*, *La parte maledetta*, un libro la cui prima edizione è del 1949, ma sul quale Bataille ritornò a lavorare per tutta la vita, con continue riedizioni, aggiustamenti, aggiunte, perché non riusciva a formulare in modo sistematico il suo pensiero. Ma non c'è riuscito mai di fatto. Nelle edizioni dal '67 in poi de *La parte maledetta*, viene pubblicato in testa al libro il saggio sulla *dépanse*, perché il saggio sulla *dépanse* è l'origine di tutto il pensiero sviluppato ne *La parte maledetta*. E *La parte maledetta* è un libro collegato ad altri molto noti di Bataille, per esempio quello sull'erotismo e quello sulla letteratura che, guarda caso, si chiama *La littérature e le mal*, *La letteratura e il male*. Perché sia l'erotismo sia la letteratura sono coinvolti nella parte maledetta, appartengono alla parte maledetta. Cosa sarebbe questa parte maledetta? Bataille parte da un tentativo di riformulazione generale delle leggi dell'economia, nientemeno. Non era un economista. Ma badate che anche oggi se qualcuno ci tirerà fuori dai guai sarà uno che ha un'intuizione di questo genere. Non aspettatevela dagli economisti un'intuizione decisiva sulle leggi generali dell'economia. Le cose più importanti le scoprono sempre le persone che non c'entrano, perché quelle che c'entrano sono troppo avviluppate nei meccanismi della loro materia.

Nella prima edizione egli presentò il libro come un testo di economia politica, cosa da far rizzare i capelli, ovviamente, ai cultori dell'economia politica. Bataille riteneva che c'è un'economia ristretta, che è l'economia del profitto, l'economia del guadagno, l'economia della produzione, l'economia della positività. Ma questo tipo di analisi dell'economia non esaurisce, non può esaurire la considerazione generale del processo economico, perché fa parte dello stesso processo economico un'irresistibile tendenza allo sperpero, allo spreco, al buttare via. Bataille cominciò proprio analizzando i processi naturali e misurando quanta energia in natura viene sprecata, in quanto ecce-

dente. Nell'analisi dei comportamenti umani questo corrisponde a una fenomenologia abbastanza semplice. Bataille pretendeva di spiegare, come i fisici che stanno cercando la legge sintetica dell'universo, la legge unitaria dei comportamenti economici, cioè dei comportamenti umani. Una legge nella quale lui voleva integrare la nozione di spesa e di sperpero, in quanto lo avevano sempre colpito certi fenomeni, come, per esempio, il lusso. Il lusso: Mauss avrebbe detto che il lusso si spiega in termini di potere, di prestigio, di status. Ma, dice Bataille, perché non si distrugge una collana di diamanti finti, ugualmente belli dal punto di vista estetico, perché invece sono necessari diamanti veri per cui bisogna investire una fortuna? Ma anche altri tipi di fenomeni lo avevano colpito. Per esempio l'erotismo: l'energia che gli umani impiegano nelle loro faccende erotiche è infinitamente superiore a ciò che la procreazione richiede. Come spieghiamo questo dispendio? Cioè con le leggi tradizionali dell'economia, lui dice, non si spiega. E così l'amore. Le passioni - quello che uno come me, per esempio, ha speso in musica, come lo spieghiamo dal punto di vista economico? Ma anche l'estetica: come spieghiamo il travaglio, lo sforzo estetico, la ricerca del bello, che cosa ha a che fare con la nostra natura di uomini economici, uomini interessati? In questo momento non mi interessa tanto inseguire con disciplina il pensiero di Bataille, ma solo evocare questa capacità di vedere cose che in fondo noi non avevamo mai visto davvero, di focalizzare l'attenzione su questo aspetto dell'ambiguità umana che è il coniugare l'interesse con il bisogno simmetrico ed opposto del disinteresse.

Una serie di lunghi colloqui con un amico filosofo, che è stato uno dei più bei regali di questi ultimi anni, quel Rocco Ronchi che già qui ho citato, una serie di lunghi colloqui con questo amico filosofo (non credente, egli dice di sé, ma noi parliamo sempre solo di argomenti religiosi) ha aperto la mia mente, non proprio preparatissima da un punto di vista filosofico, a una prospettiva che mi sembra coniugabile molto da vicino con la filosofia. Una prospettiva nello stesso tempo filosofica e teologica. Lo dico con timore e tremore, perché è un terreno che so bene di non poter controllare a fondo, ma l'ipotesi mi sembra estremamente avvincente e di grande interesse teorico, e non solo teorico: questo bisogno di eccedere, questo bisogno di sprecare, questo bisogno di spendere sarebbe interpretabile come un segnale della nostra non appartenenza esclusiva al regno dell'essere, intendendo il regno dell'essere come appunto il regno dell'economia in senso stretto, il regno "dell'io ti mangio perché debbo sopravvivere", del rapporto elementare, economico in senso stretto, che si restringe

nell'espressione "io non posso fare che il mio interesse". E se questa è la legge dell'essere, il fatto che noi non riusciamo a starci dentro sarebbe interpretabile come un segnale che noi non apparteniamo esclusivamente all'economia ristretta. In qualche modo, la tendenza allo spreco, sarebbe una fessura che permette di intravedere la nostra possibile appartenenza a un'altra dimensione. E qui il discorso confina, evidentemente, con il discorso religioso. Questo tipo di spreco, questa nozione di *dépanse* può aprire sulla religiosità. Qualcuno di voi ieri ricordava il superfluo. La categoria del superfluo è una categoria molto vicina a questa categoria della *dépanse:* come dire, anche il superfluo può essere considerato economicamente inutile. Ricordavo, al riguardo, certe bellissime parole di Re Lear. Voi sapete che Re Lear cede stoltamente il regno e lo divide tra le sue figlie, le due tigri, senza capire nulla dell'umana natura. A un certo punto le due figlie perfide si dividono regno, reame e possessi e lasciano a Lear un drappello di uomini al suo servizio. Poi siccome fanno casino, Lear va a vivere un po' di tempo da una figlia, un po' di tempo dall'altra. La sua scorta è naturalmente una squadraccia, che quando arriva ne combina di tutti i colori. Le figlie si seccano e dicono: ma papà, che bisogno hai di questa gente di servizio? Tutto quello che ti serve ce l'hai, questo è superfluo. Al che Lear, che intanto ha cominciato a capire qualcosa, le ferma e dice: non parlatemi di superfluo in questi termini, perché se togliete a un uomo il superfluo ne farete una bestia. Ed è un'eccezionale affermazione del fatto che ciò che ci costituisce come umani è proprio l'eccedenza rispetto all'economico in senso stretto. O, se volete, si potrebbe reinterpretare il famoso "essere o non essere" di Amleto, dove l'essere diventa quella che prima chiamavo la macchina dell'essere, che può trasformarsi in una trappola, e il non essere è questo oltre problematico, interrogativo, ma che comunque corrisponderebbe come qualcosa di radicalmente altro rispetto all'essere. Questo ci costringe a tornare con lo sguardo sulla tradizione metafisica e al problema della morte di Dio.

Secondo la tradizione metafisica Dio è la causa non causata di tutto, la dottrina della *causa sui*, e quindi il supporto, l'appoggio di tutta la macchina dell'essere. Se questo Dio è morto, come credeva Nietzesche, ma come credono in molti oggi, che cosa ne è di noi, i senza Dio? Tra i teologi anche il grande Paul Ricoeur da tempo va dicendo che è ora di costruire una fede ateistica, o post-ateistica, cioè che la fede debba aiutare a comprendere (nel senso dell'ermeneutica filosofica e teologica) che cosa di Dio resiste alla morte del Dio della metafisica? Voglio dire che all'immagine tradizionale di un Dio cima

della scala dell'essere si viene sostituendo pian piano l'immagine di un Dio che è il diverso rispetto all'essere, il non essere. Non è stata ancora inventata una parola per *dire Dio* dopo la fine della metafisica: per questo uso una negazione. L'altro rispetto all'essere, Colui che non appartiene all'essere, che rappresenta l'oltre rispetto all'essere, che è l'al di là dell'essere, come dice qualche filosofo oggi. E questo ci spiegherebbe anche perché non bisogna pronunciare il suo nome. Io sono di quelli che credono che il vero grande comandamento sia questo, come Filippo Gentiloni e come tutta la tradizione ebraica ci ricorda: Non pronunciare il nome di Dio invano. Invano che vuoi dire: non pronunciano affatto il nome di Dio. Non pronunciare il nome significa che se Dio appartiene a questa dimensione per noi altra e sconosciuta per definizione, noi non abbiamo nessuna possibilità di appiccicargli delle etichette. E anche ciò che sappiamo su di lui, se abbiamo fede nella Rivelazione, non è altro che un enigma.

Vi spiego in che senso considero il messaggio evangelico un enigma. Il messaggio evangelico non è mai filosofico, non è mai direttamente argomentativo, non dice mai la verità in termini razionali e logici. Il linguaggio evangelico è parabolico. Le parabole sono dei racconti che, in qualche modo, costituiscono una direzione di pensiero. Vai per di lì, se vuoi far la strada giusta, prendi quella strada lì. Ma non dice mai dove quella strada porta. Sottolinea il messaggio della diversità e in questo ci rende molto strano capire come poi dall'elaborazione degli antichi Padri si sia arrivati al Dio della metafisica, che non ha niente a che fare con il Dio evangelico, visto con gli occhi di oggi. Perché il Dio evangelico è l'alterità, la diversità per eccellenza, come è detto dalle celebri espressione: "Il mio regno non è di questo mondo", "La porta è stretta", "Il mio regno è per i poveri e per i bambini", "Ci passeranno per prime le prostitute". Tutto questo sottolinea l'alterità, la diversità, ma non dice mai in che cosa consiste questa alterità, se non nell'enunciazione generale della legge della gratuità e della carità. Ma capite che è un concetto, e un concetto diverso dalla realtà, e che questo concetto è anch'esso un enigma da interpretare? Che cosa sarà mai un regno, un mondo, dove la vera legge è la legge della carità e della gratuità? Noi non lo conosciamo, non ne abbiamo che un'idea vaghissima e pallidissima attraverso quegli sprazzi di disinteresse che colorano in qualche modo la nostra vita. Sono tutte scelte assolutamente non argomentabili, o almeno non argomentabili in modo esaustivo, in modo cogente. E questa è una direzione di ricerca che a me interessa effettivamente molto. Prima dicevamo: "Non nominare il nome di Dio invano". Il comandamento del

"Non nominare", che è strettamente collegato alla natura della gratuità, perché nominare significa togliere a quell'Essere che abbiamo chiamato Dio qualcosa delle sue proprietà, si collega al tema dell'idolatria. L'idolatria è una fede non gratuita, mentre la gratuità dovrebbe essere la legge del credere. L'idolatria è il tentativo di limitare la gratuità per costruire qualcosa di più accessibile per noi. Come diceva Donatella, siccome noi nella gratuità ci stiamo dentro così, e ci fa paura, allora costruiamo qualcosa un po' più accessibile, un po' più economico, con il quale sia più facile commerciare. E questo è l'idolo. Tra l'altro, in questa direzione di pensiero, la mia cultura teologica non è somma, ma ho cominciato a leggere un libro di grandissimo interesse, purtroppo scritto in modo tremendo, come sanno fare i francesi. I francesi li amo molto, ma delle volte li detesto per questa loro tremenda pignoleria teorica, il bisogno di costruirsi un lessico, insomma, qualcosa che fa venire i nervi. In questo caso il teologo si chiama Jean-Luc Marion, e il libro in francese ha uno strano titolo interpretabile in due modi, chiama *Dieu sans l'être* pubblicato in italiano dalla Jaca Book. Ma mentre il libro francese è reperibile, il libro italiano non si trova più, come succede spesso in Italia, che dopo un anno i libri spariscono dalla circolazione. In italiano il libro della Jaca Book si intitola *Dio senza essere*, solo che in francese il titolo si può anche leggere *Dio senza esserlo*, cioè in un certo senso, e con un bisticcio, un Dio che non è Dio. Il libro comincia proprio dal tema dell'idolatria, con delle pagine magnifiche. Io ho trovato un'esemplificazione di queste pagine quando qualche tempo fa mi hanno fatto vedere la grandiosa moschea appena costruita a Casablanca, dove noi italiani, compreso l'architetto, abbiamo costruito la madre di tutte le chiese, e cioè la cosa più gigantesca che si potesse immaginare: costruita sul mare, tra l'altro con pareti trasparenti e pavimenti trasparenti che consentono di vedere. Una moschea più grande di San Pietro, più grande della più grande di tutte le chiese, costata migliaia di migllaia di miliardi, con le decorazioni, i marmi italiani che la inzeppano, i mosaici. Io sono entrato dentro con il tipico sguardo della meraviglia, perché resti abbacinato. Così come succede anche dentro a certe nostre grandi cattedrali. Però poi mi sono ricordato delle pagine di Marion che avevo appena letto, dove lui dice: se lo sguardo resta lì, sei di fronte a un idolo. E mi sono detto: anche i musulmani sono idolatri. Loro sembrerebbero esserlo meno, perché le moschee sono spazi religiosi puri, le immagini sono proibite, le decorazione non le contengono, sono solo geometrie, epperò questo enorme spazio era uno spazio idolatrico, non c'era dubbio. Era lo spazio della meraviglia

dove lo sguardo si esaurisce dentro la meraviglia, come se la divinità fosse quello spazio. Mentre immaginate certi piccoli spazi poveri che funzionano come un segno, cioè come un segno dove noi siamo rinviati. È questo che Jean-Luc Marion attribuisce all'icona, contrapposta all'idolo: l'icona è un'immagine, uno spazio, una realtà che ti rinvia, che ti costringe a passare a un'altra dimensione; l'idolo è un'immagine, uno spazio, una realtà che esaurisce in se stesso la meraviglia dello sguardo - mi pare una definizione bellissima. Non sono sicuro di aver capito a fondo, ma questo mi sembra di averlo compreso nelle pagine di questo complicatissimo filosofo francese. E allora sì, l'idolatria è un tradimento della gratuità, almeno a me sembra che si possa interpretare così. Del resto il richiamo religioso, non solo cristiano contro l'avarizia è sempre fortissimo. E questo richiamo contro l'avarizia, contro l'avidità, può essere interpretato come un'apertura verso quella dimensione. Così come esistono d'altronde, dei richiami culturali in quel senso, e ci saranno sempre finché esisterà almeno tutto il regno dell'arte, della cultura, della musica. Scusate, perché uno va ad ascoltare un concerto? Perché uno prende un treno e va a vedere una mostra? Sono tutti fenomeni concatenati. Suggerirei ancora un richiamo che viene dal profondo delle nostre viscere: noi esseri umani non ce la facciamo a stare dentro l'assenza di gratuità, e questo è uno dei segni più grossi, la nostra asfissia. Se mancano degli spiragli di gratuità si asfissia, non si riesce a vivere, o si vive con l'aria artificiale, come succede ormai a molti manager nei loro luoghi di lavoro. Il nostro don Emanuele ieri parlava del tempo, dell'asfissia del tempo. Mi è capitato di viaggiare in treno con dei manager terrificanti, che consultando l'agenda prendevano appuntamenti per telefono: alle 8.15, alle 8.25, alle 8.40, e così via. Una cosa terrificante, al punto che non so se lo facessero per darsi delle arie. E quindi dico, ma non per ultima, l'asfissia del tempo, l'asfissia dello spazio, l'asfissia della morsa stretta per cui se non sei produttivo, se non produci, sei morto. Secondo me Dante non aveva mica ragione a mettere nello stesso girone gli avari e i prodighi con la stessa punizione: errore profondissimo. Se quello che ho detto fino adesso ha qualche barlume di verità, lì ci dovevano stare solo gli avari; ai prodighi tutto si perdona - d'altronde io sono un prodigo, naturalmente, e sono un cultore della parabola del figliol prodigo, sulla quale ho già costruito due o tre corsi universitari.

Insomma, l' evangelico perdere la propria vita per ritrovarla - questa è la lezione di Adriana Zarri per me, quando dice: questo è il centro del Vangelo. L'evangelico perdere la propria vita per ritrovarla sarebbe

scommettere su questa dimensione della gratuità. Rossana Rossanda dice: c'è un ritorno, e quindi non è gratuito. È vero, solo che il ritorno non sai qual è e non sei affatto sicuro che ci sia: qui sta la scommessa e la dimensione di gratuità. Il Vangelo dice: ti sarà restituito il centuplo di quel che hai fin dalla vita terrena, o, come diceva ieri padre Emanuele, il regno dei cieli che non è quello dopo la morte, ma è la pienezza della vita, che è l'Eden inteso come il punto di arrivo e non come il punto di partenza. Però è una scommessa. Quando i cosiddetti credenti vanno ai funerali, è chiarissimo che non credono a quanto il Vangelo rivela. Lì sì vede la scommessa: se la scommessa è giocata sul seme, se questa vita spesa con disinteresse è davvero una vita spesa con disinteresse. Ripeto, la speranza nel ritorno c'è, ma non è un ritorno calcolabile, non sai cosa torna, quando, come torna. Sai che torna qualcosa in te stesso perché stai bene, hai quell'allegria che è la cosa che ieri mi ha commosso di Gentiloni, che diceva cose anche terribili con un'allegria dentro che era il segno della gratuità, lasciatemelo dire, non dell'incoscienza, ma della gratuità, del tipo di scommessa che hai fatto, per cui non te ne importa nulla se non ce l'hai fatta, se non hai avuto successo, se non sei in televisione tutti i giorni - quello che ossessiona i miei poveri vecchi genitori con me, che dicono: con la tua testa potresti essere tutti i giorni in televisione; e vi assicuro che per loro è un cruccio tremendo, nonché in fondo un rimprovero per me.

Ma di questo discorso ci sono delle altre conseguenze molto importanti, per esempio il capovolgimento della morale, a partire dalla morale sessuale. Badate che io batto qui con insistenza e cocciutaggine perché il modo di essere di fronte alla sessualità è il segno di cosa noi crediamo dell'uomo, del tipo di antropologia nel quale crediamo. La mia non è una fissa da perverso. Naturalmente sono anche, come tutti, perverso, ma non è una fissazione da perverso: è il fatto che lì si gioca l'immagine che ho dell'uomo, oggi come oggi, quello è il punto di riferimento, e da quello non si scappa: dimmi cosa pensi del sesso e capisco cosa pensi dell'uomo, dell'umanità, di Dio, della religione e così via. Per questo batto lì. Dicevo il capovolgimento della morale. Perché? E qui mi riferisco a un altro regalo di questi ultimi tempi. È un frate carmelitano scalzo che ho conosciuto nell'eremo di Adriana Zarri e al quale per Pasqua ho chiesto di confessarmi - ogni tanto mi confesso anch'io, raramente, ma ogni tanto sì - e gli andavo dicendo della mia convinzione di avere un inconscio intrattabile. E lui mi ha guardato stupito e mi ha detto: l'inconscio è la parte migliore di te, è la tua verginità, vagli dietro. Dirò che sul momento è stato come una specie di fulmine, anche per la mia eresia mi è sembrato troppo, non

gli ho creduto subito, ma poi ho riflettuto meglio. Siamo sempre dentro la stessa dimensione. Noi siamo sempre il super Io, il bene è sempre il super Io, e questa è una dimensione economica di interesse, di legge. E ho capito che lui aveva davvero ragione, quando diceva: la tua verginità è quello che tu chiami inconscio e che dici che ti disturba. Pensa al super Io, i disastri sono li, lì sono i disastri da rimediare. Ecco perché dico che c'è un capovolgimento anche in questo senso, e io interpreto questo capovolgimento nella chiave della gratuità, nel senso che il super Io è la pretesa della perfezione. Dicevamo oggi facendo colazione che la cosa più devastante che ci succeda nella vita è la pretesa di perfezione che, per esempio, i nostri genitori hanno nei nostri riguardi. Genitori, educatori, che sembrano essere lì per ripeterci continuamente: devi essere perfetto. Che significa soltanto accumulare dei sensi di colpa terrificanti, perché perfetto non sei, e ti rendi perfettamente conto che non rispondi a queste aspettative di perfezione. Com'è che non sono in televisione tutti i giorni? Com'è che non ho sfondato? Che non ho avuto successo immediato, dei quattrini? E quindi ci si carica di sensi di colpa terrificanti. Questi sono i guai ai quali bisogna rimediare, non quelli che interpretiamo come disordini del nostro inconscio profondo e che invece forse sono proprio, davvero, la nostra verginità. Ecco perché l'episodio di quella Maria (che non è la Maddalena, nella traduzione è successo un gran pasticcio) che versa il profumo sui piedi di Gesù, è un episodio per me così determinante, così caratteristico del messaggio evangelico, perché toglie persino dalla grettezza della carità - non c'è la carità pelosa, la carità gretta. Gesù dice: i poveri sono per sempre, me non mi avrete sempre. Come dire, un gesto di tenerezza, un gesto di gratuità verso di me, è un gesto giusto, un gesto vero, anche se si spreca. Del resto, scusate, quando voi comprate un magnifico mazzo di rose non fate uno spreco, non potreste comprare delle margherite, ammesso che dobbiate comperare qualche cosa? E per di più viziati nell'intenzione perché voi, cioè noi lo facciamo per figurare, per far figura, per colpire, perché si sappia che abbiamo speso duecentomila lire in rose, che le nostre rose abbiano un prezzo, siano tutte belle monetizzate e così via. Eppure, se comprate un fiore, uno solo per la persona che amate, comprate il più bel fiore della più bella fioreria della vostra città, certamente, ed è giusto, ed è sacrosanto che sia così, in barba alla terribile noia della società borghese, che non è neanche più capace di vivere il lusso in modo gratuito. C'è una dimensione del lusso che aveva una sua nobiltà: neanche quella c'è più, perché anche in questa dimensione entra l'invidia, la vanità, l'avere quello che gli altri hanno e così sia.

Gli autori.

GIUSEPPE BARBAGLIO, (Crema 1934 – Roma 2007). Teologo e biblista di fama internazionale. Uomo di amore e di libertà.
Tra le sue pubblicazioni: *Gesù, ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna, 2003, *Il pensare dell'Apostolo Paolo*, Bologna 2004.

ALESSANDRO BARBAN, priore del venerabile eremo della Santa Croce di Fonte Avellana. Tra le sue pubblicazioni: *La spiritualità monastica tra memoria e profezia*, Verrucchio 2003.

EMANUELE BARGELLINI, priore generale dei camaldolesi, studioso del monachesimo. Tra le sue pubblicazioni: *Sulle tracce del regno*, Bologna 2007.

BENEDETTO CALATI, (Pulsano 1914 - Camaldoli 2000). Maestro di spiritualità monastica. Già priore della Congregazione Camaldolese dell'ordine di San Benedetto. Tra le sue pubblicazioni: *Conoscere il cuore di Dio*, Bologna 2001.

LUIGI FERRAJOLI, giurista e filosofo. Professore di Teoria generale del diritto all'Università degli studi di Roma Tre. Tra le sue pubblicazioni: *Principia Iuris*, Bari-Roma 2007.

ROBERTO FRASNEDI, professore di Lingua e Linguistica italiana all'Università di Bologna. Ama la filosofia ed ha una passione per la musica, il teatro musicale ed il teatro. Il suo primo libro è: *Polis. Etica e prassi nel pensiero antico*, Milano 1978.

ROBERTO FORNACIARI, monaco di Camaldoli.

ERMANNO GENRE, teologo. Già decano della Facoltà Valdese di Teologia. Ha curato opere di Zwingli e Bonhoeffer. Tra le sue pubblicazioni: *Il culto cristiano. Una prospettiva protestante*, Torino 2004.

GIOVANNI JERVIS, psichiatra e psicanalista. Ha collaborato con Ernesto DeMartino e Franco Basaglia. Insegna Psicologia dinamica all'Università di Roma "La Sapienza". Tra le sue pubblicazioni: *La psicanalisi come esercizio critico*, Milano 1989.

PIETRO INGRAO, uomo politico. Comunista e uomo di pace. Già Presidente della Camera dei Deputati. Tra le sue pubblicazioni: *Volevo la luna*, Torino 2007.

ABRAMO LEVI, (Campodolcino in Val Chiavenna 1920 – Sondrio 2007). Biblista, teologo e scrittore. Tra le sue pubblicazioni: *Oscar Romero. Un vescovo fatto popolo*, Brescia 1981 e *Cristo mia dolce rovina. Meditiamo con David M. Turoldo*, Milano 2007.

ELIGIO RESTA, filosofo. già consigliere del C.S.M. Insegna Filosofia del diritto nell'Università degli studi di Roma Tre. Tra le sue pubblicazioni: *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Bari-Roma 2006.

ROSSANA ROSSANDA, scrittrice e giornalista. Tra le sue pubblicazioni: *La ragazza del secolo scorso*, Torino 2006.